قدیم ہندوستان میں شودر

نچلے طبقوں کی حیثیت کا تقریباً 500 ب۔م تک کا جائزہ
عیسوی

مصنف
ڈاکٹر رام شرن شرما

مترجم
جمال محمد صدیقی

ترقی اُردو بورڈ۔ نئی دہلی
بہ اشتراک
انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ نئی دہلی

پہلا اُردو ایڈیشن ـــــ 1000 ـــــ 1979ء ـــــ 1900 (شک)

SUDRAS IN ANCIENT INDIA

BY

Dr. Ram Sharan Sharma

قیمت : 14:50 روپے

[اس کتاب کا اُردو ترجمہ انڈین کونسل آف ہسٹاریکل ریسرچ، نئی دہلی سے حاصل ہوا۔]

پرنسپل پبلی کیشن آفیسر، بیورو فار پروموشن آف اردو، ویسٹ بلاک 8، آر. کے. پورم نئی دہلی 110022 نے جے. کے. آفسیٹ پرنٹرز، دہلی سے چھپوا کر ترقی اردو بورڈ، حکومت ہند، نئی دہلی کے لیے شائع کیا

پیش لفظ

کسی بھی زبان کی ترقی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں مختلف سائنسی، علمی اور ادبی کتابیں لکھی جائیں اور دوسری زبانوں کی اہم کتابوں کے ترجمے شائع کیے جائیں۔ یہ نہ صرف زبان کی ترقی کے لیے بلکہ قوموں کی معاشی اور سماجی ترقی کے لیے بھی ضروری ہے۔ اُردو میں اسکولوں اور کالجوں کی نصابی کتابوں، بچوں کے ادب، لغات اور سائنسی کتابوں کی ہمیشہ کمی محسوس کی جاتی رہی ہے۔ حکومتِ ہند نے کتابوں کی اس کمی کو دور کرنے اور اردو کو فروغ دینے کے لیے ترقیِ اردو بورڈ قائم کرکے اعلا پیمانے پر معیاری کتابوں کی اشاعت کا ایک جامع پروگرام مرتب کیا ہے، جس کے تحت مختلف سائنسی و سماجی علوم کی کتابوں کے ترجمے اور اشاعت کے ساتھ لغات، انسائکلوپیڈیا، اصطلاحات سازی اور بنیادی متن کی تحقیق و تیاری کا کام ہو رہا ہے۔

ترقی اردو بورڈ اب تک بچوں کے ادب کے علاوہ بہت سی نصابی، علمی، ادبی اور سائنسی کتابیں شائع کرچکا ہے جنھیں اردو دنیا میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی ہے، یہاں تک کہ بعض کتابوں کے دوسرے اور تیسرے ایڈیشن بھی شائع ہوے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب بھی اسی اشاعتی پروگرام کا ایک حصّہ ہے۔ مجھے امید ہے کہ اسے بھی علمی اور ادبی حلقوں میں پسند کیا جائے گا۔

(ڈاکٹر ایس۔ ایم۔ عباس شارب)
پرنسپل پبلی کیشن آفیسر، بیورو فار پروموشن آف اردو،
وزارتِ تعلیم اور سماجی بہبود، حکومت ہند

موضوعات

دیباچہ

میں نے اس موضوع پر مطالعہ کا کام تقریباً دس برس پہلے شروع کیا تھا لیکن ایک ہندوستانی یونیورسٹی کے استاد پر اس کے فرائض منصبی کا بار اور لائبریری کے متعلق مناسب سہولتوں کی کمی، میرے اس کام کو خاطر خواہ طور پر آگے بڑھانے میں مانع ہوئیں۔ اس تصنیف کا بیشتر حصہ، مشرقی اور افریقی علوم کے اسکول میں، دو تعلیمی سالوں (56-1954) کے دوران مکمل کیا گیا تھا جو پٹنہ یونیورسٹی کی جانب سے فراخدلانہ رخصت مطالعہ کی منظوری کے باعث ممکن ہو سکا۔ چنانچہ یہ کتاب 1956ء میں لندن یونیورسٹی کی جانب سے میری پی۔ ایچ۔ ڈی۔ کی ڈگری کے لیے منظور شدہ تحقیقات کے بیشتر حصہ پر مشتمل ہے۔

میں ڈاکٹر ایف۔ آر۔ آلشن، پروفیسر ایچ۔ ڈبلو۔ بیلی، ڈاکٹر ٹی۔ این ڈوے، ڈاکٹر جے۔ ڈی۔ ایم۔ ڈیرٹ، پروفیسر سی۔ وون فوریر ہینڈورف، پروفیسر ڈی۔ ڈی۔ کوشامبی، پروفیسر آر۔ ان۔ شرما ڈاکٹر اے۔ کے وارڈر اور متعدد احباب کا جن سے میں نے اس تصنیف کی تیاری کے دوران مختلف اقسام کی امداد حاصل کی ہے شکر گذار ہوں۔ میں ڈاکٹر ال۔ ڈی بارنٹ کا ان کے وقتاً فوقتاً گرانقدر مشورں اور ہمت افزائی کے لیے ممنون ہوں۔ مجھ پر اپنے معزز دوست ڈاکٹر دیوراج کی شکر گذاری واجب ہے، کیونکہ پروف خوانی اور دیگر متعلقہ امور کے سلسلہ میں ان کی امداد کے بغیر، اس کتاب کی طباعت میں مزید تاخیر واقع ہوتی۔ ڈاکٹر اپیندر ٹھاکر کے احسانات کا اعتراف بھی، جنھوں نے اس کتاب کا اشاریہ تیار کیا اور پروف خوانی میں میری مدد کی، مجھ پر لازم ہے۔ ان سب پر مستزاد میں اپنے کو خوش قسمت تصور کرتا ہوں کہ مجھے پروفیسر اے۔ ال۔ باشم کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا۔ موصوف کا سخت گیر علمی معیار، اپنے طالب علموں کی جانب سے ظاہر کی گئی ذہنی آزادی سے ان کی شیفتگی اور دوستانہ رہبری کا اس تصنیف کی تیاری میں بڑا حصہ رہا ہے۔ لیکن واقعاتی اور رائے کی ہر غلطی اور فنی بے ضابطگیاں جن کی گرفت نہ ہو سکی، ان سب کا میں ذمہ دار ہوں۔ میں نے بہرحال طباعت کی بعض غلطیوں کے سلسلہ میں اپنے کو لاچار پایا، جو میری بہترین کوششوں کے باوجود بھی رفع نہ کی جا سکیں۔

آر۔ الیس۔ شرما

باب۔1

تعارف

قدیم ہندوستان کی سماجی تنظیم کے متعلق جدید مطالعہ کا آغاز ایسٹ انڈیا کمپنی کی کوششوں کا رہین منت تھا جو ایک غیر قوم یہاں کے سماجی اداروں کے متعلق کچھ معلومات حاصل کئے بغیر حکومت نہ کرسکتی تھی ہندوستان کی ابتدائی سماجی تاریخ سے کچھ تعلق رکھنے والی اولین انگریزی کتابوں میں سے 'ہندو قوانین کے ایک مجموعہ' (A code of Gentoo Laws. 1776ء) کے پیش لفظ میں درج ہے کہ "ہندوستانی تجارت کی اہمیت اور بنگال میں علاقائی تسلط کی منفعتوں کو" محض اس صورت میں برقرار رکھا جاسکتا ہے جب "ہم ملک کے اُن ابتدائی نظاموں کو اپنائیں جو فاتحین کے قوانین یا مفاد سے براہ راست متصادم نہ ہوں"[1]۔ ہندوستانی علوم کے جدید مطالعہ کا پیشرو، ولیم جونس، منوسمرتی کے ترجمہ (1794ء) کے پیش لفظ میں یہ بھی لکھتا ہے کہ اگر اس پالیسی پر کاربند ہوا جائے تو "کروڑوں ہندو رعایا" کی "منظم محنت برطانیہ کی دولت میں کثیر اضافہ کا سبب بن سکتی ہے"[2]۔ اس کے چار برس بعد کول بروک نے انھیں آنند تبتی 'ہندوستانی ذاتوں کے شمار' (Enumeration of Hindu Classes)[3] پر ایک مضمون لکھا۔ اس میں ہندوستانی ذاتوں کا ذکر تھا اور اسے یہ ذاتیں ہندوستان کے منجملہ اہم ترین اداروں میں نظر آئیں[4] اس کے بعد

---

[1] 'وواد ارنواسیوں'، پیش لفظ مترجم ص 9۔ 1778ء میں اس تصنیف کا انگریزی سے جرمن زبان میں ترجمہ ہوا۔

[2] 'ہندو قانون کے ضابطے' (Institutes of Hindu Laws)، پیش لفظ ص 16۔ معارضہ
آر۔ اے۔ ایس کی پہلی جنرل میٹنگ (15 مارچ 1833ء) میں کول بروک کا مقالہ، مضامین (Essays) 2، 1

[3] مضامین (Essays) (2) 157 - 75۔

[4] ایضاً (2) 157۔

جلدیں مل نے (1818ء) ان ماخذ کو اپنی تصنیف 'تاریخ ہندوستان' (History of India) میں ذات پات کے بیان کے سلسلے میں استعمال کیا۔ شودروں پر بندشوں کے متعلق بحث کے دوران وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ ذات کی محکومی کی خرابیاں، بمقابلہ کسی بھی دوسرے لوگوں کے ہندوؤں میں زیادہ تباہ کن حدود تک پہنچا دی گئی ہیں[1] اور اس نے لکھا کہ ہندوؤں کا مکروہ سماج اس کے زمانہ میں بھی قائم ہے۔ لیکن ان ماخذ سے الفنسٹن (1841ء) اس نتیجہ پر پہنچا کہ شودروں کی حالت "بعض قدیم جمہوریتوں کے عوامی غلاموں سے اور قطعی طور پر دور وسطیٰ کے دیہاتیوں یا کسی بھی محکوم طبقہ سے جن سے ہم آشنا ہیں بہت بہتر تھی[2]۔ اس نے یہ بھی محسوس کیا کہ ایسا محکوم طبقہ اب اس کے زمانہ میں نہیں پایا جاتا۔"[3]

لیکن اس میں ذرا شک نہیں کہ بہت سے قدیم رسم و رواج انیسویں صدی کے دوران برقرار رہے۔ برطانیہ کے ترقی پذیر صنعتی سماج اور ہندوستان کے قدیم رو بہ زوال سماج[4] کے درمیان زیادہ نمایاں فرق نے تعلیم یافتہ روشن خیال طبقہ کو جن میں قوم پرستی کی روح سرایت کر رہی تھی اپنی طرف متوجہ کیا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ ستی تمام زندگی کی بیوگی، بچوں کی شادی اور گوت بیاہ کے رسوم۔ قومی ترقی کی راہ میں بڑی رکاوٹیں تھیں۔ چونکہ تصور یہ تھا کہ یہ رسوم دھرم شاستروں سے ماخوذ ہیں، لہٰذا ضروری اصلاحات کے بسہولت نفاذ کے لیے محسوس کیا گیا کہ یہ ثابت کیا جائے کہ یہی مقدس کتابوں سے ہی مطابقت رکھتے ہیں۔ چنانچہ رام موہن رائے نے 1818ء میں ستی کی مخالفت میں اپنا پہلا رسالہ شائع کیا جس میں انھوں نے شاستروں کی رو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی عورت کی نجات کے لیے یہ کوئی بہترین طریقہ نہیں[5]۔ اسی صدی کی پانچویں دہائی میں ایشور چندر نے بیوہ عورتوں کی شادی کی موافقت میں سمرتیوں کو چھان مارا[6]۔ ساتویں دہائی میں آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند نے ابتدائی سنسکرت تحریروں کا ایک مجموعہ موسومہ ستیارتھ پرکاش، بیوہ عورتوں کی شادی، پیدائش پر

---

[1] 'تاریخ ہندوستان' (2) 166، (1) 166۔ 9، (1) 166۔ 9، 166 فٹ نوٹ 1۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ کے متعلق، مل کی تعلیمات نے بعد کے برطانوی مورخین کو نمایاں طور پر متاثر کیا۔

[2] تاریخ ہندوستان (1) 34۔

[3] ایضاً 107

[4] 1902ء میں ایک پرانا ہندوستانی مصنف دکھ کے ساتھ کہتا ہے کہ برہمن کو یوری شین (انیگلو انڈین) صنعت کاروں کے پیچھے جگہ دی جاتی ہے۔ جے سی۔ گھوش، 'براہمن ازم اور شودر' ص 4 (J. C. Ghosh, Brahmanism and Sudra)

[5] رام موہن رائے کی انگریزی تحریریں (1) تعارف ص 15، (2) 123-192

[6] آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی تحریروں کا مجموعہ (2) 468

مبنی ذات پات سے انکار[1] اور ویدوں کی تعلیم کے حصول سے متعلق شودروں کے استحقاق کی موافقت میں نکالا۔[2] ہم یہ نہیں جانتے کہ سماج کے ان ابتدائی سدھار کرنے والوں کو میور[3] کی مجموعہ تحریروں نے جن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ قدیم انسان کے زمانہ سے چار ورنوں کے ماخوذ ہونے کا عقیدہ ایام قدیم میں موجود نہ تھا[4] اور نیز ویبر (Weber) کی تحریروں نے جس نے 'براہمن' اور 'سوتر' تحریروں کی بنیاد پر ذات پات کے نظام کے متعلق پہلا اہم تنقیدی مطالعہ پیش کیا تھا، کہاں تک حوصلہ بہم پہنچایا۔

1891ء میں ایج آف کنسنٹ بل، (Age of Consent Bill.) کے پیش کیے جانے کے موقع پر سر آر۔ جی۔ بھنڈارکر نے حوالوں[5] سے بھرپور ایک رسالہ پیش کیا جس میں انھوں نے سنسکرت تحریروں کی رو سے یہ ثابت کیا تھا کہ لڑکی کی شادی بالغ ہو جانے پر ہی کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس بی۔ جی۔ تلک نے جو ہر محاذ پر بدیسی حکمرانوں کی مخالفت میں سرگرم رہا کرتے تھے اس بل کی تردید میں مذہبی تحریروں کے حوالے پیش کیے۔[6]

ہم جدید اصلاحات کی موافقت میں قدیم مذہبی تحریروں کے حوالے دیے جانے کے اس رجحان کا آر۔ جی۔ بھنڈارکر (1895ء) کے الفاظ میں اس طور پر تلخیص کر سکتے ہیں: "پرانے زمانہ میں لڑکیوں کے بالغ ہو جانے پر شادی ہوا کرتی تھی۔ اب ان کی شادی پہلے کر دینی چاہیے۔ بیوہ عورتوں کی شادی کا رواج تھا۔ یہ رواج اب بالکل ختم ہو گیا ہے...... مختلف ذاتوں کے درمیان کھانا پینا ممنوع نہ تھا، اب بے شمار ذاتیں... آپس میں اس قسم کا ربط و ضبط قائم نہیں کر سکتیں۔"[7]

اپنے سماج کے قدیم نظاموں کو جدید ذہنوں کے لیے زیادہ قابل قبول صورت میں پیش کرنے کی ہندوستانی عالموں کی کوششوں نے مغربی مصنفین کو ہمیشہ متاثر نہ کیا۔ چنانچہ سینارٹ (1896ء) نے لکھا کہ انگریزی تعلیم

---

[1] ستیارتھ پرکاش۔ چوتھا سمولاس، صفحہ 92-83، صفحہ 122-112

[2] ایضاً۔ تیسرا سمولاس صفحہ 39، صفحہ 76-73۔

[3] اوریجنل سنسکرت ٹکسٹس (1)

[4] ایضاً 60 — 159۔

[5] Indische Studien, x.1 — 160

[6] آر۔ جی۔ بھنڈارکر کی تصانیف کا مجموعہ (Collected works.) (2) 538 - 83۔ ملاحظہ ہو نیز جولی (Jolly) کے مضمون بچوں کی شادی کی تاریخ (History of child Marriage) پر بھنڈارکر کی تنقید، ایضاً 602 — 584

[7] 'تصانیف کا مجموعہ' (2) 23 - 322۔

وتربیت یافتہ ہندوؤں نے ذات پات کو یورپی لوگوں میں پائے جانے والے سماجی امتیاز کے بالمقابل قرار دیا ہے، حالانکہ (حقیقتاً) یہ مغربی سماجی طبقوں سے محض ایک دور کی مماثلت رکھتی ہیں[1]۔ اسی طور پر ہاپکنس (1881ء) نے لکھا ہے کہ شودروں کی حیثیت 1865ء کے قبل کے امریکہ کے گھریلو غلاموں سے مختلف نہ تھی[2]۔ ہاپکنس کے اس مجموعی بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے ہلے برانڈٹ (1896ء) کا فیصلہ ہے کہ شودروں کی حیثیت کے متعلق فیصلہ بعد کے ایام میں واقع ہونے والی ارتقائی تبدیلیوں کے پیش نظر نہیں، بلکہ قدیم دنیا کے غلاموں کے بالمقابل کرنا چاہیے[3]۔

ہاپکنس پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کیتکر (1911ء) کو شکایت ہے کہ یورپی مصنفین نیگرو لوگوں کے خلاف نسلی امتیاز کے اپنے تخیلات سے متاثر ہیں، لہٰذا وہ ذات پات کے نظام پر رائے زنی کرتے وقت اس میں نامناسب مبالغہ آرائی سے کام لیتے ہیں[4]۔ حالیہ ہندوستانی مصنفین، مثلاً کیتکر، دت، گھوریے اور دوسروں کی تحریروں کا خاص رجحان یہ نظر آتا ہے کہ اس نظام کو اس طور پر پیش کیا جائے جو موجودہ تقاضوں کے تحت اس کی تشکیل نو میں معاون ہو[5]۔ چنانچہ یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ قدیم ہندوستانی سماج کے مسائل کا بیشتر مطالعہ اصلاحی اور قدامت پرستانہ نظریات کے مابین کشمکش کے پس منظر میں کیا گیا ہے۔ اصلاح اور قومیت پرستی کے غالب محرکات کے نتیجے میں بلاشک وشبہ ہندوستان کی ابتدائی زندگی پر بیش بہا تصانیف وجود میں آئیں لیکن جدید معیاروں کی رو سے جو امور ناگوار اور مکروہ محسوس ہوئے انھیں یا تو نظر انداز کر دیا گیا یا ان کی کوئی قرین قیاس توجیہہ کر دی گئی، مثلاً یہ دلیل لائی گئی ہے کہ شودروں پر بندشیں، ان کی مسرتوں یا خوشحالی کو کم کرنے والی نہ تھیں[6]۔

---

1. ہندوستان میں ذات پات Caste in India ص 12-13
2. منو میں چار ذاتوں کے باہمی رشتے (Mutual Relation of the four Castes in Manu)
3. Hillebrandt, "Brahmanen und Sudras" Festschrift jur Kerd Weinhold. ص 57.
4. کیتکر 'ذات کی تاریخ' (History of Caste)، ص 78، فٹ نوٹ 3۔
5. کیتکر، حوالہ سابق ص 9۔ والوکر کی تصنیف 'ہندوؤں کے سماجی ادارے' (Hindu Social Institutions) پر رادھاکرشن کا پیش لفظ۔ دت اور گھوریے کی تصانیف ایک بہتر تاریخی شعور کی مظہر ہیں، لیکن ملاحظہ ہو: دت حوالہ سابق، پیش لفظ ص 5۔
6. شکرنی کسارا کی بنیاد پر، سرکار 'ہندو سماجیات'، ص 94-95، موازنہ ہو کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر 'ہندوستانی طبقہ داریت'، ص 85

قدیم ہندوستان میں شودروں کی حیثیت پر کسی کام کے تقریباً مکمل فقدان کا سبب، ابتدائی سماجی زندگی کے موافق پہلوؤں پر توجہ کے ارتکاز کا یہی رجحان ہے۔ یورپی مصنفین نے بھی اپنی توجہ کو خاص طور سے ہندو سماج کے بالائی طبقوں کے مطالعہ پر صرف کیا ہے۔ چنانچہ میوئر نے 88 صفحات برہمنوں اور کشتریوں کی کشمکش سے متعلق کہانیوں پر صرف کیے[1] اور ہاپکنس (1889ء) نے "قدیم ہندوستان میں حکمراں ذات کی حیثیت کے مطالعہ پر ایک جامع مطالعہ پیش کیا[2]۔ شمالی مشرقی ہندوستان کے سماجی نظام پر فک (1897ء) کی قابل داد تصنیف بھی خاص طور سے کشتریوں، برہمنوں اور گھا تپیوں یا سیٹھیوں ہی کے بیان تک محدود رہی۔ چنانچہ جب تک یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ ان مصنفین کی نگاہیں اپنے زمانہ کے غالب طبقہ کے نظریات کے اندر محصور تھیں، ان کی نسبتاً ادنیٰ طبقہ کے حالات سے عدم دلچسپی کی توجیہہ کرنا دشوار ہو جائے گا۔

شودروں کے متعلق پہلی آزاد تصنیف، وی۔ ایس۔ شاستری (1922ء) کا ایک مختصر مضمون ہے جس میں 'شودر' کی اصطلاح کی فلسفیانہ بنیاد سے بحث کی گئی ہے[3]۔ اس موضوع پر ایک دوسرے مضمون (1923ء) میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شودر لوگ ویدک رسوم کو انجام دے سکتے تھے[4]۔ گھوشال اپنے ایک حالیہ مضمون (1947ء) میں شودروں کی دھرم سوتروں میں مندرج حیثیت سے بحث کرتے ہیں[5]۔ سب سے بعد کا مضمون ایک روسی مصنف جی۔ ایف۔ الیتین (1950ء) کا ہے جو دھرم شاستروں کی شہادت پر ثابت کرتا ہے[6] کہ شودر غلام نہ تھے۔ شودروں کے مخصوص موضوع پر واحد رسالہ (1946ء) ایک معروف ہندوستانی سیاستداں نے شائع کیا ہے جو اپنے کو ان کی اصل کے مسئلہ تک محدود رکھتا ہے[7]۔ اس کا مصنف، ماخذ کے لیے کلیتہً ترجموں پر

---

۱ اوریجنل سنسکرت ٹکسٹس (۱) باب 4

۲ جے۔ اے۔ او۔ ایس (13) 376-57

۳ ای۔ اے۔ (51) 137-9

۴ (The Status of the Sudra in Anciant India) وشوابھارتی ماہی (۱) 268-78

۵ آئی۔ سی (14) 21-27۔

۶ 1952ء (2) میں

1950ء نمبر 3 ص 107-90 ترجمہ
(حاشیہ نمبر 8، 9 اگلے صفحہ پر)

انحصار کرتا ہے[1]۔ اس کا خراب تر پہلو یہ ہے کہ اس نے بظاہر اس تصنیف کو شودروں کی اعلیٰ نسبی ثابت کرنے کے لیے ایک معینہ مقصد کے تحت لکھا ہے۔ یہ ایک ایسا رجحان ہے جو موجودہ ایام میں نیچی ذات کے تعلیم یافتہ طبقہ میں بہت زیادہ عام ہوگیا ہے۔ ’شانتی پرون‘ کی ایک واحد عبارت جس میں یہ درج ہے کہ ’شودر پیجون‘ قربانی (یون) انجام دیتے تھے‘ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ شودر لوگ اصلاً کشتری تھے[1]۔ اس میں مصنف ان مختلف اور پیچیدہ حالات کے مجموعے جو مزدوری طبقہ جسے شودر کہتے ہیں کی تشکیل کا سبب بنا اپنے کو بے تعلق رکھتا ہے۔ ایک بہت ہی حال کی تصنیف[2] (1957ء) جو ہمارے موضوع سے متعلق ہے، ’قدیم ہندوستان کے مزدوروں کے متعلق منتشر اطلاعات کو یکجا کرتی ہے، لیکن اس سے ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس کتاب کا خاص مقصد قدیم ہندوستان میں محنت کی معاشیات کے دائرہ کی کھوج لگانا ہے اور اس ضمن میں مصنف ماضی میں دورِ حاضر کے اداروں کے متوازی ونیج بورڈوں، ثالثوں، سماجی ضمانت وغیرہ کا پتہ چلانے کی سعی کرتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس تصنیف میں جدت پسندی کی افراط کا نقص ہے۔ علاوہ اس کے یہ تصنیف بیشتر کوٹلیہ کے ارتھ شاستر سے ماخوذ، مجمل اور تاریخی شعور سے بے بہرہ ہے۔

زیرِ مطالعہ تصنیف کا مقصد قدیم ہندوستان میں شودروں کی حیثیت کا معقول بیان ہی نہیں بلکہ ناکافی مواد یا اصلاحی یا اصلاح مخالف تحریکات پر مبنی ان کی جدید سیرت نگاری کی قدر و قیمت کو بھی متعین کرتا ہے۔ یہاں پر شودروں کی حیثیت میں تقریباً ۵۰۰ء تک جو مختلف ارتقائی تبدیلیاں واقع ہوئیں، ان کا ایک مربوط اور باضابطہ بیان پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اس مطالعہ کا خصوصی مدار علمی ماخذ پر ہوگا۔ ان سب کی یا ان میں سے چند کی تاریخوں کا صحیح تعین ایک پریشان کن مسئلہ رہا ہے۔ ہم نے علمی تصانیف کی ان تاریخوں کو جنھیں قبولیت عامہ حاصل ہے اختیار

ایضاً دیباچہ ص۶ ۔ [1] شکرتی سارا کی بنیاد پر، سرکار، ہندو سماجیت (Hindu Sociology)، ص92-95 ۔ موازنہ بہ کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر، ہندوستانی طبقہ داریت (Indian Commercialism) [ ] کین کا شودروں کے متعلق دھرم شاستر کے اقتباسات کا مجموعہ، ان کی حیثیت کے تاریخی مطالعہ کے لیے بیش قیمت خام مواد فراہم کرتا ہے۔

[ ] امبیدکر، شودر کون تھے؟ (Who were the Sudras) [1] ۔ ایضاً، دیباچہ ص۴

[1] یاد رہے کہ حالیہ ذات پات کی تحریکوں میں، بہت سی شودر ذاتیں کشتری ہونے کی مدعی ہیں۔ چنانچہ درو سادھ مدعی ہیں کہ وہ دوساموں کی اولاد، یا دوروں کی اولاد ہیں۔

[3] کے۔ ایم۔ سرن، قدیم ہندوستان میں مزدوری (Labour in Ancient India)

کیا ہے لیکن اختلاف رائے کی غیر رسمی تاریخ کے اختیار کرنے کے خود اپنے وجوہ واضح کر دیے ہیں۔

گو کہ یہ علمی ماٰخذ، مختلف ادوار سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ان میں ایک ہی سے اصولوں اور اصطلاحوں کو مبالغہ کے ساتھ بار بار دہرایا گیا ہے جس کے باعث سماج میں تبدیلیوں کی گرفت دشوار ہو جاتی ہے۔ لہٰذا تبدیلیوں کے مطالعہ پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ان میں بہت سی تحریریں شارحین کی مدد کے بغیر ناقابل فہم ہیں۔ اور شارحین اکثر اپنے زمانہ کے تخیلات کو قبل کے زمانوں میں داخل کر دیتے ہیں۔

مزید یہ کہ برہمنی اور غیر برہمنی تحریریں، برہمنوں یا کشتریوں یا دونوں ہی کی برتری کو ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور مشکل ہی سے ان میں شودروں کے ساتھ ہمدردی کا اظہار ملتا ہے۔ یہ بحث کی جاتی ہے کہ چونکہ دھرم شاستر اور دیگر رسالے، شودروں کے دشمنوں کی تصانیف ہیں، لہٰذا بطور شہادت ان کا کوئی مقام نہیں[1]۔ لیکن دیگر قدیم سماجوں کی قوانین کی کتابیں بھی مثل دھرم شاستروں کے طبقہ داری قانون سازی کے اصول پر ترتیب دی گئی ہیں۔ بدقسمتی سے کافی مواد کی کمی کے باعث ہم قطعی طور پر یہ نہیں بتا سکتے کہ دھرم شاستروں کے قوانین کی کس حد تک پیروی کی جاتی تھی۔

چونکہ شودروں کو مزدور طبقہ تصور کیا جاتا تھا، لہٰذا زیر نظر مطالعہ میں ان کے مادی حالات اور اونچے ورنوں کے افراد کے ساتھ ان کی معاشی اور سماجی رشتوں کی نوعیت کی تحقیقات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ اس امر کی وجہ سے قدرتی طور پر غلاموں کی حیثیت کا مطالعہ، شودروں کو جن کے مماثل تصور کیا جاتا تھا ضروری ہو جاتا ہے۔ اچھوتوں کو بھی نظری اعتبار سے شودروں ہی کے زمرہ میں رکھا جاتا ہے لہٰذا ان کی اصل اور حیثیت پر بھی قدرے تفصیلی بحث آئی ہے۔

شودروں کی حیثیت میں بعض ارتقائی تبدیلیوں کو بیان اور واضح کرنے کی غرض سے، جہاں کہیں بھی ممکن ہو سکا، ان کا دیگر قدیم سماجوں اور ان ابتدائی قوموں میں جن کا ذکر علم الانسان میں آتا ہے واقع ہونے والی ایسے ہی ارتقائی تبدیلیوں سے موازنہ کیا گیا ہے۔

---

[1] امبیدکر: حوالہ سابقہ ص ۱۱۶

باب-2

اصل

1847ء میں رَوتھ نے سوجھا دیا کہ ہو سکتا ہے کہ شودر آریائی سماج کے حدود کے باہر رہے ہوں[1]۔ اس کے بعد سے معمولاً یہ خیال کیا جاتا رہا ہے کہ برہمنی سماج کے چوتھے ورن کی تشکیل خاص طور پر غیر آریائی آبادی کو ملا کر انجام دی گئی اور ان کی یہ حالت زار آریائی فاتحین کے ہاتھوں ہوئی[2]۔ اس نظریہ کو یورپ کے سفید فام باشندوں اور ایشیا و افریقہ کے غیر سفید فام آبادیوں کی باہمی نزاع کی تمثیل سے تقویت حاصل ہوتی رہی ہے۔

داسوں اور دسیوں کو ہندوستان کے غیر آریائی زبانیں[3] بولنے والے اصل باشندوں کے مرادف تصور کیے جانے کی صورت میں رگ وید سے اس نظریہ کی موافقت میں سند لانا ممکن ہو سکتا ہے۔ اس مجموعہ کے متعدد منتروں میں جو اتھرو وید میں دہرائے گئے ہیں۔ آریائی دیوتا۔ اِندرا کا ظہور داسوں کے فاتح کی حیثیت میں ہوتا ہے۔ جو نیم انسان معلوم ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اندرا نے اسفل داس ورن کو غار میں مقید کر دیا[4]۔ دنیا کا منتظم

---

[1] زیڈ۔ ڈی۔ ایم۔ جی (ZDMG) (1) 84

[2] (ا) (2) 388، 265۔ آر۔ سی۔ دت، "قدیم ہندوستان میں تہذیب کی تاریخ"، (A History of Civ. in Anc. India) (ب) 12۔ سینارٹ، کاسٹ ان انڈیا، صفحہ 83۔ این۔ کے۔ دت "ہندوستان میں ذات کی ابتدا اور نشو و نما" Origin and Growth of Caste in India صفحہ 52-151، گھوریے، ذات اور طبقہ (Cast and Class.) صفحہ 2-151، ڈی۔ آر۔ بھنڈارکر "قدیم ہندوستانی تہذیب کے کچھ پہلو۔"

[3] میوٗر کا خیال ہے کہ کوئی بات ایسی نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ غیر آریائی تھے۔ اوریجنل سنسکرت ٹکسٹس، (2)

[4] ینا وشوا چیاون، کرتیانی یود آسم ورنا مادھرم گو ہا کہہ۔
رگ وید (2)، 12، 4، اتھرو وید (20) 34، 4۔

ہونے کے تعلق سے وہ داسوں کو محکوم بنانے کی مہم کو اپنے ذمہ لیتا ہے[1]۔ اور اسے انھیں تباہ کرنے کے لیے تیاری کی ہدایت دی جاتی ہے[2]۔ داس قبیلوں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کو کچلنے کی درخواست رگ وید میں مندرج اندر سے پرارتھنا کا مسلسل موضوع ہے[3]۔ اندر کو دسیوں کو تمام اچھے اوصاف سے محروم کرنے والے اور داسوں کو محکوم بنانے والے کے طور پر دکھایا گیا ہے[4]۔

اندر کے داسوں کے مقابلہ میں دسیوں کو زیادہ تباہ یا محکوم بنانے کے حوالے ملتے ہیں۔ کہا جاتا[5]، کہ دسیوں کو قتل کرکے، اس نے آریہ ورن کو محفوظ کرلیا[6]۔ اس سے آریوں کی طاقت کو بڑھانے کی غرض سے دسیوں کے خلاف جنگ کرنے کی پرارتھنا کی جاتی ہے[7]۔ یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ منتر اندر کے ذریعہ دسیوں کے مارے جانے کے کم از کم بارہ حوالے آتے ہیں[8]۔ اس کے برعکس، گو کہ منفرد داسوں کے قتل کیے جانے کے حوالے ملتے ہیں، لیکن 'داس ہتیہ' کا لفظ کہیں نہیں ملتا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے مرادف نہ تھے اور اس کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ آریوں نے دسیوں کو نیست و نابود کرنے کی سنگدلانہ پالیسی پر عمل کیا، لیکن داسوں کے معاملہ میں ان کے رویہ میں اعتدال کی آمیزش تھی۔

1۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تھاوشام نوتیی داسماریا ایہ۔ رگ وید (5) 34، 6۔

2۔ ۔ ۔ ۔ ۔ واموشایاچاد بھیہ، رگ وید (2) 13، 8۔ سایہ اس کو داسوں کی تباہی سے تعبیر کرتا ہے لیکن (6) (1) 8۔ اسے ایک داس کا نام تصور کرتا ہے۔

3۔ رگ وید (2) 11، 4۔ (6) 25، 2۔ اور (10) 143، 2۔

4۔ رگ وید (4) 28، 4۔

5۔ ہوستوی دسیون پردیم ورنا ماوت رگ وید (3) 34، 9

اتھرووید (20)، 11، 9 (بیانا لاد کے صحیح کیے ہوئے نسخہ میں نہیں)

6۔ (1) 103، 3۔ اتھرووید (20) 20، 4۔

7۔ 'داسیو ہتیہ' کی اصطلاح رگ وید (1) 51، 5۔ 6، 3۔ 1۔ 4 (10) 95، 7، 99، 7 میں ملتی ہے۔ (داسیو گھنہ، رگ وید (4) 16، 10؛ اور داسیوہان، رگ وید (10) 47، 4 میں ملتا ہے۔ دسیو ہنتھا رگ وید (6) 16، 15، (8) 39، 8 میں ملتا ہے اور داجنسی سم ہیلیا (11) 34 میں نقل لیا گیا ہے۔ آریوں اور دسیوں کے درمیان دشمنی کے اور بہت سے دوسرے حوالے ملتے ہیں۔ مثلاً رگ وید (5) 10، 7 (7) 5، 6 وغیرہ۔ اندر کو رگ وید (1) 100، 12؛ (6) 45، 24؛ (8) 76، 11؛ 77، 3 میں داسیو ہا کہا گیا ہے۔ اندرا کے ذریعہ دسیوں کے مارے جانے کے ایسے ہی حوالے اتھرووید (3) 10، 12؛ (8) 8، 5، 7؛ (9) 2، 18، 7؛ (10) 11، 2
(باقی صفحہ پر)

19
356

آریوں اور ان کے مخالفوں کے درمیان جنگ نے بیشتر موخر الذکر کے مستحکم قلعوں اور ان کی قلعہ بند آبادیوں کی تباہی کی صورت اختیار کی۔ داسوں اور دسیوں دونوں ہی کے قبضہ میں مستحکم آبادیاں تھیں[1] جو ایک عمومی انداز میں آریوں کے دشمنوں سے بھی منسوب کی جاتی ہیں[2]۔ یہ قدرتی طور پر ہمیں ہڑپن آبادیوں کے استحکامات کی بعد کی دریافتوں کی یاد دلاتا ہے[3]۔ معلوم ہوتا ہے کہ خانہ بدوش آریا، آبادیوں میں جمع کی ہوئی اپنے دشمنوں کی دولت کے حریص تھے جن پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے ان کے درمیان مسلسل جنگ چھڑی رہا کرتی[4]۔ پجاری توقع رکھتا ہے کہ وہ تمام لوگ جو ہون نہ کریں مار ڈالے جائیں اور ان کی دولت لوگوں کو دے دی جائے[5]۔ دسیوں کو دولت مند (دھنی ناہ) لیکن ہون نہ کرنے والا بتایا جاتا ہے[6]۔ دو داس سرداروں کا ذکر آتا ہے جنھیں دولت کا خواہشمند بتایا گیا ہے[7]۔ اس بات کی خواہش ظاہر کی گئی ہے کہ اندرا کے ذریعہ داس کی قوت کو کچلا جائے اور اس کی جمع کی ہوئی دولت لوگوں میں تقسیم کر دی جائے۔ دسیوں کے بھی قبضہ میں جواہرات اور سونا تھا جس نے غالباً آریوں کی حرص کو مشتعل کیا[9]۔ لیکن آریوں ایسی چوپانی تہذیب رکھنے والی قوم کے لیے اولاً اپنے دشمنوں کے مویشی ہی سب سے زیادہ کشش رکھتے تھے۔ چنانچہ یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ کِکاتا، گائے رکھنے کے مستحق نہیں، کیونکہ وہ ہون میں دودھ کے سامان کا استعمال نہیں کرتے[10]۔ ان کے

(بقیہ صہ)

(19) 2'46 ۔(20) 11:6'21'4 '29 '34 '10 ۔ 3' '4 '42 '2 ۔ 64 '3 ۔ 78 '3 میں ادرگنی کے ذریعہ اتھروید (1) 7'1 ۔ (11) 2'1 میں ملتے ہیں۔ اتھرو وید (4) 32 ۔ 3 میں من یو کو داسیوہا، کہا گیا ہے

1. رگ وید (1) 303'3 ۔ (2) 19'6 (4) 30'20 '(6) 20'10 ۔ 31'4 ۔
2. رگ وید (1) 33'13 ۔ 53 ۔ 8' (8) 17'14 ۔
3. وھیلر، سندھ کی تہذیب، (The Indus Civilization) ص 91-90 ۔
4. رگ وید (4) 30'13 '(5) 40'6 (10) 69'6 ۔
5. اسا بھیسام سیا ویدا نام وڈھی سورسچی درہاتے۔ رگ وید (1) 176'4
6. رگ وید (1) 33'4 ۔
7. آہندآساوذطرتبھودسیناآنتودآوراجے درچی نام شام برم جہ۔ رگ وید (6) 47'21 ۔
8. دیم قدایا بھرتم وسواندربنا وی بھیجے ہی، رگ وید (8) 40'1
9. رگ وید (1) 33'7 ۔ 8
10. کم تے کنظ نوبی کی کیٹشو گا دوناشی رام دُھرے نہ تپسنتی گھرم۔ رگ وید (3) 153'14

برعکس اس کا امکان ہے کہ آریوں کے دشمن، ان کے گھوڑوں اور رتھوں کو اہمیت دیتے تھے۔ رگ وید کی ایک کہانی سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ُسوروں' نے شاہی رشی دھبیٹی کے شہر کو فتح کرلیا تھا، لیکن واپس ہوتے ہوئے اندر نے انھیں راستہ میں روک کر شکست دی اور ان کے مویشی، گھوڑے اور رتھوں کو واپس لے کر شاہزادہ کے سپرد کر دیا۔[1]

دسیوں کی زندگی کے طریقے نے آریوں کو ان کا مزید مخالف بنا دیا۔ آریوں کی مویشیوں کی پرورش پر مبنی قبائلی اور نیم سکونتی زندگی، مقامی تہذیب کے لوگوں کی جمی جمائی اور شہری زندگی سے میل نہ کھاتی تھی۔[2] اول الذکر کی نمایاں قبائلی زندگی، 'گنڑ'، 'سبھا'، 'سمیتی اور ودا تھا' ایسے متعدد دینیاتی اداروں کے ذریعہ جن میں ہون کا اہم کردار ہوا کرتا تھا، اپنے کو ظاہر کرتی تھی۔ لیکن دسیوں کو ہون سے کوئی مطلب نہ ہوا کرتا تھا۔ داسوں کا بھی یہی عالم تھا، کیوں کہ اندر کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ داس اور آریہ کے درمیان امتیاز کرتا ہوا، ہون میں آیا کرتا تھا۔[3] رگ وید کے ساتویں پاٹھ میں ایک پوری عبارت 'اکراتون'، 'اشردھان' اور 'ایا جنان' ایسے صفت کے الفاظ کے ایک سلسلہ پر مشتمل ہے جنھیں دسیوں پر ان کی ہون کرنے کی خصلت کو ظاہر کرنے کی غرض سے منطبق کیا گیا ہے۔[4] اندر سے ہون کرنے والے آریوں اور ہون نہ کرنے والے دسیوں کے درمیان امتیاز قائم کرنے کو کہا گیا ہے۔[5] 'انندرا' (بغیر اندرا کے) کا لفظ متعدد جگہوں پر استعمال ہوا ہے۔[7] اور قیاس ہے کہ اس کا اطلاق دسیوں، داسوں اور غالباً چند آریائی منکرین پر ہے۔ آریوں کے خیال کے مطابق دسیوں میں سفلی جادو کا رواج تھا۔[8] یہ خیال خاص طور پر اتھروید میں پایا جاتا ہے جس میں دسیوں کو ایسی خبیث روحوں کے طور پر دکھایا گیا ہے جنھیں ہون سے دور بھگا دینا چاہیے۔[9] کہا جاتا ہے کہ ایک بہت

---

[1] رگ وید (2) 15، 4۔

[2] وھیلر 'انڈس تہذیب'، صفحہ 91-90

[3] رگ وید (10) 86، 19، اتھروید (20) 126، 19

[4] رگ وید (7) 6، 3۔

[5] رگ وید (1) 51، 8۔

[6] رگ وید (1) 33، 4۔

[7] (1) 133، 1۔ (5) 3، 2۔ (7) 3، 1۔ 6، 1۔ (10) 27، 6 (10) 48، 7۔

[8] اتھروید (2) 14، 5

[9] ایضاً (10) 10، 6

زیادہ پراثر تعویذ کی وجہ سے انجیرارشی، دسیوں کے مستحکم قلعوں پر قبضہ حاصل کرسکا۔[1] اتھرویدمیں مندرج دسیو کی مکروہ سیرت، رگ وید عہد میں ان کے جنگی مشاغل کی بنا پر معلوم ہے۔ اتھرویدکے مطابق دیوتا کی بے حرمتی کرنے والے دسیوں کو ان پر بھینٹ چڑھا دینا چاہیے۔[2] یہ خیال کیا جاتا تھا کہ دسیے غدار ہیں، وہ آریائی رسوم ادا نہیں کرتے اور شکل ہی سے[3] آدم زاد ہیں۔

آریوں اور دسیوں کے طریقۂ زندگی کے فرق کو مزید، دسیوں اور آریہ ورت جس کا عمومی مفہوم قانون یا ضابطہ کے درمیان رشتہ کی نشان دہی کرکے واضح کیا گیا ہے۔[4] اگر اس لفظ او ورت، جس کے معنی قبائلی فوجیں یا گروہ ہیں، کے درمیان کوئی رشتہ قائم کرنا ممکن ہو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ غالباً ورت، کی اصطلاح کے معنی قبائلی قانون یا دستور ہے۔ دسیو کو عموماً 'آورت'[5] اور اتیہ ورت[6]، کہا جاتا ہے۔ 'اپہ ورت'، کا لفظ دو مقامات پر استعمال ہوا ہے اور غالباً اس کا اطلاق دسیوں اور منکر آریوں پر ہوتا تھا۔[7] یہ بات قابل لحاظ ہے کہ صفت کے الفاظ کو داسوں سے منسوب نہیں کیا جاتا جس سے پھر بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بمقابلہ دسیوں کے یہ آریائی طریقۂ زندگی کے زیادہ تابع تھے۔

اس تصور کی موافقت میں معقول وجوہ پائے جاتے ہیں کہ آریوں اور ان کے دشمنوں کے درمیان رنگ کا فرق تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آریہ جو آدم زاد (مانوسہ پرجا) کہے جاتے تھے اور اگنی ولشیوا آزا، کی پوجا کرتے تھے، کالے رنگ کے لوگوں کی (اسک نیوی تسیہہ) آبادیوں میں بعض اوقات آگ لگا دیتے تھے جو بغیر لڑے ہوئے اپنے مقبوضات کو چھوڑ کر چل دیتے تھے۔[8] آریائی دیوتا سوم کو سیاہ فام لوگوں کو

---

[1] اتھروید (2)، 14، 5۔
[2] اتھروید (10)، 20، 6۔
[3] اتھروید (12)، 57، 1۔
[4] رگ وید (10)، 12، 8۔
[5] پی۔ وی۔ کین، جے۔ بی۔ بی۔ آر۔ اے۔
[6] رگ وید (1)، 51، 8۔ 9، (1)، 101۔ 2 (1) 175۔ 8 (6) 14
'داورت' کی اصطلاح، بہرحال کسی جگہ بھی داسوں سے منسوب نہیں کی گئی ہے
[7] رگ وید (8)، 70، 11 (10) 22، 8۔
[8] رگ وید (5)، 42، 9۔ (5)، 40، 6 میں اصطلاح 'اپہ ورت' کو تاریکی کے مرادف کہا گیا ہے۔
[9] رگ وید (7)، 5، 2، 3، گلڈنر کا ترجمہ۔ راناگھنڈیتی 3 میں ہڑپن تہذیب کے خاتمہ کی ایک بڑی آتش زدگی

جو بظاہر پشو تھے قتل کرتا ہوا بیان کیا گیا ہے[1]۔ مزید برآں اندر کو سیاہ فام راکھشس (تواچہ سکنم) سے نبرد آزما ہونا پڑا[2]۔ اور ایک موقع پر پچاس ہزار کالوں (کرشنوں) جنھیں سائنیہ سیاہ فام راکھشس تصور کرتا ہے کے قتل کا اس کے سر سہرا ہے[3]۔ دیوتا کو اسُر کا سیاہ چمڑا اکھاڑتے ہوئے بھی بیان کیا گیا ہے[4]۔ اندر کے ایک اہم کارنامہ میں، جس کی کچھ تاریخی بنیاد ہو سکتی ہے، کرشن نامی شخصیت کے خلاف اس کی جنگ کا حوالہ آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جب کرشن نے دس ہزار سپاہیوں سمیت انشومتی یا یمنا (ندی) پر پڑاؤ ڈالا تو اندر مُردتوں (آریائی دیش) کو جمع کر کے، پروہت دیوتا برہسپتی کی امداد سے آدے دیہہ دشہیہ کے خلاف لڑا[5]۔ سائنیہ، آدے دیہہ دشہہ کو سیاہ فام اسُر (کرشنزادیا دھیہ اسرا سینا ہیبہ) بتاتا ہے۔ یہ سوجھاؤ دیا گیا ہے کہ کرشن یادو قبیلہ کا غیر آریائی سیاہ فام سردار تھا[6]۔ ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کیونکہ بعد کی روایات سے اندر اور کرشن کے درمیان عداوت کی اطلاع ملتی ہے۔ کرشنا گربھ جسے سائنیہ نے مشتبہ طور پر کرشن نامی[7] ایک اسُر کی حاملہ عورتوں سے تعبیر کیا ہے ان کے مارے جانے کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ اس طرح اندر کے ہاتھوں کرشنہ یونیہ آسیہ کی تباہی کا ذکر آتا ہے[8]۔ سائنیہ خیالی طور پر انھیں ادنیٰ ترین دیو صفت نوجیں (کرشنا جاتیہ .... اسر سینا صد) تصور کرتا ہے۔ لیکن ولین کرشن کو سیاہ کے مفہوم میں لیتا ہے۔ اگر مؤخرالذکر معنی صحیح ہیں تو نتیجہ نکلتا ہے کہ داس کالے رنگ کے ہوتے تھے لیکن ہو سکتا ہے کہ 'کالے' کی صفت کو دسیوں اور آریوں کے دوسرے دشمنوں کی طرح، بلا کسی امتیاز کے

---

1. گھنا تھ کرشنم اپاتو اسم .... سادا سودا سیوم اوراتام۔ رگ وید (۹) 41، 1-2
2. رگ وید (۹) 73، 5
3. رگ وید (۴) 16، 3: گلڈنز: بہر حال اس سلسلہ میں راکھشاؤں کا ذکر نہیں کرتا۔
4. رگ وید (1) 130، 8۔
5. ..... آدھ درا پسوا مسوا تیا پاستھے دھارایا رو ام تتو سا تا د۔ ولیوا دیو ربھیا کرتیتر برہسپا تینا یوجینڈراہ سساہے۔ رگ وید (8) 96، 13-15۔
6. کوسامبی، جے بی، آر اے ایس، این، ایس۔ (27) 43
7. یمہ کرشنا گربھا نیراہم رجبش دانا۔ رگ وید I 101۔ (1)
8. ساورتعینہ راہ کرشنا یونیہہ پرندرا دا سرے رنی آدوی ...... رگ وید (2) 20، 7 سایتہ کی کمنٹری۔ لیکن گلڈنز کا سوجھاؤ ہے کہ دسیہ کا مفہوم چھپا ہوا ہر لہہ ہے اور یہ کرشاع کا خیال کے متعلق ہے۔

داسوں پر منطبق کیا گیا ہو۔ بہرحال مذکورہ بالا حوالوں کے بعد اس امر میں بہت ہی قلیل شبہ رہ جاتا ہے کہ اندر، اگنی اور سوم کے آریائی پجاریوں کو ہندوستان کے کالے لوگوں کے خلاف لڑنا پڑا۔ ایک حوالہ میں رگ وید کے ہیرو، پوروکٹ سہ کے لڑکے ترسدسیو کو سیاہ فام لوگوں کا سردار بتایا گیا ہے[1]۔ اس کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ اس نے ان پر اپنا تسلط قائم کرلیا تھا۔

اگر دسیوں پر منطبق کیے گئے لفظ اناس[2] کو 'بغیر ناک' یا چپٹی ناک والے کے مفہوم میں لیا جائے اور داسوں[3] پر منطبق اصطلاح درسہ شپرکو سانڈ جیسے ہونٹ یا آگے نکلے ہوئے بڑے ہونٹ رکھنے والے کے مفہوم میں لیا جائے، تو یہ واضح ہوتا ہے کہ آریوں کے دشمن باعتبار چہرہ مہرہ کے مختلف تھے۔ اصطلاح مردھرواچ سے جو اپنی مختلف شکلوں میں رگ وید میں چھ مقامات پر ملتی ہے[4]۔ آریوں اور ان کے دشمنوں کے طرز کلام میں اختلاف کا تھوڑا پتہ چلتا ہے۔ دو مقامات پر اسے دسیوں سے منسوب کیا گیا ہے[5]۔ سایہ اس کا مفہوم 'مخالفانہ گفتگو' کا بتاتا ہے اور گلڈنر اس کا ترجمہ 'غیر شائستہ گفتگو کا' کرتا ہے[6]۔ جب تک کہ اصطلاح مُردھرواچ، کا مفہوم 'ناقابل فہم بات' تصور نہ کیا جائے، یہ آریوں اور دسیوں کے درمیان زبان کے اختلاف کی کوئی شہادت فراہم نہیں کرتی، بلکہ صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ آخرالذکر، اپنی ناروا گفتگو سے آریوں کے جذبات کو مجروح کرتے تھے۔ پس حالانکہ آریوں اور ان کے دشمنوں کے درمیان جنگ میں اصل مسئلہ مویشی، رتھوں اور دولت کی دوسری شکلوں پر قبضہ کے متعلق ہوا کرتا، لیکن نسل، مذہب اور بول چال کے طرز کا اختلاف بھی ان کے تعلقات میں کشیدگی کا سبب ہوتا تھا۔

اگر داس اور دسیوں کی اصطلاحوں کے، رگ وید میں اضافی تکرار سے نتائج اخذ کیے جاسکیں، تو یہ واضح ہوگا کہ دسیوں جن کا 84 بار ذکر آیا ہے، بین طور پہ داسوں سے جن کا اکسٹھ بار ذکر آیا ہے

---

[1] رگ وید (8) 19، 36-37

[2] رگ وید (5) 29، 10۔ سایہ، 'اناسا' کے معنی 'بغیر بولی کا' (آسیہ اربیت) بتاتا ہے۔

[3] رگ وید (7) 99، 4۔

[4] رگ وید (1) 174۔ (5) 29، 10۔ 32، 8 (7) 6، 3۔ 18، 13۔
شودر کون تھے؟ امبیدکر صفحہ 71 کے مثل 4 مقامات پر نہیں

[5] رگ وید (5) 29، 10۔ (7) 6، 3۔

[6] رگ وید (1) 174۔ 2۔ گلڈنر 'مردھرواچہ' کا ترجمہ غلط طور پر ترجمہ کیا ہوا، (کذا!) کرتا ہے

تعداد میں زیادہ تھے[1]۔ دسیوں کے خلاف جنگ بڑے خون خرابہ کا سبب ہوئی۔ آریہ لوگ جو اپنی توسیع کے ابتدائی مرحلہ میں اپنی گذراوقات کے لیے مویشیوں کے حریص تھے قدرتی طور پر شہری اور منظم کھیتی باڑی کے قدرداں نہ تھے[2]۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں غیر آریائی آبادیوں کی تباہی مکمل طور پر ہوئی۔ یہی امرویدک کال میں شہری زندگی کے فقدان کا سبب بنا۔ اگر ایک طرف مال غنیمت خصوصاً مویشیوں کے حصول نے جنگ جو لوگوں اور پروہتوں کی طاقت میں اضافہ کیا، اور اس کی وجہ سے وہ 'وِش' لوگوں سے اونچے ہو گئے تو دوسری طرف دھیرے دھیرے یہ بھی محسوس کیا گیا کہ نسبتاً قدیم تہذیب والے کسان اور محنت کرنے والے طبقہ کو فراہم کر سکتے تھے جن کی مدد سے آریہ لوگ کھیتی کا کام کر سکتے تھے۔

آریوں اور ان کے دشمنوں کی نزاع کے ساتھ ساتھ آریوں کے قبائلی سماج کے اندرونی جھگڑے بھی جاری رہے۔ ایک جنگی گانے کے ذریعہ منسیو (غضب کا دیوتا) کو مخاطب کرتے ہوئے اس سے دو مخالف لوگوں یعنی آریوں اور داسوں کو مغلوب کرنے کے لیے مدد کی دعا کی گئی ہے[3]۔ اندرے، دیوتاؤں کے منکر، داسوں اور آریوں کے خلاف جن دونوں کو اس کے پیروؤں کا دشمن (شترو) بتایا گیا ہے لڑنے کو کہا جاتا ہے[4]۔ کہا جاتا ہے کہ اندرا اور ورن نے داسوں اور آریوں کو جو مودوں کے مخالف تھے قتل کر کے ان کو بچایا[5]۔ نیک اور راستباز لوگوں کی جانب سے رگ وید کے دو خاص دیوتاؤں اگنی اور اندر سے آریوں اور داسوں کے مخاصمانہ افعال و مظالم کی روک تھام کرنے کی پرارتھنا کی جاتی ہے[6]۔ چونکہ آریئے، ان کی برادری کے خاص دشمنوں میں سے تھے لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ داسوں کے ساتھ اندر کے ذریعہ ان کی تباہی بھی بتائی گئی ہے[7]۔ اگر رگ وید کی ایک عبارت کا ولسن کا ترجمہ صحیح تصور کیا جائے، تو اندر کی لوگوں کو سات سمندروں کے کناروں پر

---

[1] وشوبندھو شاستری کی ویدک کاشا، میں مندرج حوالوں کی بنیاد پر شمار کیا گیا۔

[2] دھتیلر غیر مہذب خانہ بدوشوں (یعنی آریوں) کے حملہ کے نتیجہ میں منظم کھیتی کے مکمل شکست و ریخت کا خیال ظاہر کرتا ہے۔ حوالہ سابقہ صفحہ 9

[3] ساحیایہ داسارم ترایابوجا سا ہس کرتیا سدھا سا ساہوتا۔ رگ وید (۱۰) 83، 1 ایسا ہی اتھروید (۴) 32، 1 میں بھی۔

[4] رگ وید (۱۰) 38، 3۔ موازنہ بہ اتھروید (۲) 36، 100۔

[5] داساچہ ورتراہتام دریانی چہ سوداسم اندرا ورن اوا ساوتم، رگ وید (7) 83، 1

[6] رگ وید (۶) 60، 6

[7] رگ وید (۶) 33، 3۔ موازنہ بہ (۱۰) 102، 3۔

راکھشوں اور داسوں سے بچانے کے لیے تعریف کی جاتی ہے اور اس سے داسوں کو ان کے ہتھیاروں سے محروم کرنے کے لیے مزید کہا جاتا ہے۔[1]

رگ وید میں لفظ آریہ کے منجملہ چھتیس بار کے استعمال میں نو[9] میں خود آریاؤں کے مابین دشمنی کا واضح ذکر ملتا ہے۔[2] ایک مقام پر آریائی دشمنوں کو دسیوں کے ساتھ اور پانچ مقامات پر داسوں کے ساتھ اکٹھا کیا گیا ہے۔ اس سے پھر یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ بمقابلہ دسیوں کے داس، آریوں کے ایک طبقہ کے ساتھ بہتر تعلقات رکھتے تھے۔ وہ لوگ قبیلوں کے درمیانی جھگڑوں میں آریوں کے قدرتی شریک کار تصور کیے جاتے تھے۔ جو ان کے سماج کی قبائلی بنیاد کو بتدریج کھوکھلا کرکے آریوں اور داسوں کے متحد ہونے کے عمل میں معاون ثابت ہوا۔ ان میں سے پانچ حوالے رگ وید کے ابتدائی حصوں میں ملتے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ داخلی نزاع ایک اچھا خاصا پرانا عمل تھا۔

ابتدائی زمانہ میں آریوں کی جماعت کے اندرونی جھگڑے کی اہم ترین سند 'داشوراگیا' کی لڑائی کا تذکرہ ہے اور یہ رگ وید کا واحد اہم تاریخی واقعہ ہے۔ گیلڈنر کا خیال ہے کہ رگ وید (7) 33 جس میں اس جنگ کا ذکر آیا ہے، ایک ابتدائی عہد سے تعلق رکھتا ہے۔[3] دس بادشاہوں کی لڑائی، اولاً پوروت اور بھارت نام کی رگ ویدک آریوں کی دو خاص شاخوں کی نزاع تھی جس میں غیر آریائی لوگ امدادی فوج کے طور پر شریک ہوئے ہوں گے۔[4] ایک طرف بھارتوں کی رہنمائی رگ وید کی مشہور شخصیت سُوداس کر رہا تھا اور ان کی مدد پران کا پروہت وششٹھ تھا اور دوسری طرف ان کے دشمن اَنس، درھیس، یادس، ترَوشس اور پورس نام کے پانچ زیادہ مشہور قبیلوں کے اور النیا، پکتھا، بھلانس، سیوا اور وشانن نام کے پانچ کم مشہور قبیلوں

---

[1] یان نکشا دا مہا سومکاری اُدا آریات سپتا سین وھشو،
وا آدھارو اسا سیانن منانیماہ۔ رگ وید (8) 24، 27۔ گلڈنر عبارت کا یہ مفہوم لیتا ہے کہ اندر نے داسوں کے ہتھیار کو آریوں کے سمت پھیر دیا۔

[2] رگ وید (6) 33، 6- 50، 6 (7) 83، 1 (8) -2، 27-2 (ایک متنازعہ عبارت) (10) 38، 3- 69، 6- 83، 1- 86، 19- 102، 3۔ امبیدکر نے ان میں سے چار کے صحیح طور پر حوالے دیے ہیں، حوالہ سابقہ ص 83۔4

[3] (6) (1) 356، فٹ نوٹ 4، 'داشراگیہ' کے تحت

[4] رگ وید (7) 33، 2۔5، 83، 8۔ جنگی گیت، رگ وید (7)، 18 میں ملتی ہے۔

کے دس بادشاہ تھے. مخالف جماعت جس کو رشی وشوا متر نے منظم کیا تھا اس کا سربراہ پوردس تھا۔[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لڑائی واقعتاً کمتر آریائی قبیلوں کی اپنی جداگانہ انفرادیت کو برقرار رکھنے کی ایک یادگار کوشش تھی لیکن وہ پروشنی ندی پر سوداس کی رہنمائی میں بھارتوں کے ذریعہ مکمل طور پر پسپا کر دیے گئے۔ ان ہارے ہوئے آریوں کے ساتھ سلوک کے متعلق کوئی اشارہ نہیں ملتا لیکن یہ لازمی طور پر ویسا ہی رہا ہوگا جیساکہ غیر آریاؤں کے ساتھ تھا۔

یہ ناممکنات میں سے نہیں ہے کہ اس قسم کی اور بہت سے قبیلوں کے درمیان لڑائیاں پیش آئیں جو تحریروں میں نہیں ہیں۔ ایسی لڑائیوں کے اشارے ان حوالوں میں آئے ہیں جو آریاؤں کو دیوتاؤں کے قائم کیے ہوئے ورنوں کے منکر کی حیثیت میں ظاہر کرتے ہیں کین نے رگ وید سے ایسی جن پانچ عبارتوں کا حوالہ[2] دیا ہے ان کی تعبیر اس روشنی میں کی جا سکتی ہے۔[3] قبل تاریخی دور کے پروہت اتھرون اور ورن کی باہمی گفتگو میں، پروہت گھمنڈ کے ساتھ کہتا ہے کہ "نہ داس اپنی بڑائی کے باوجود اور نہ کوئی آریہ میرے قائم کیے ہوئے قانون کو توڑ سکتا ہے۔"[4]

میئور نے رگ وید سے اٹھاون عبارتوں کا حوالہ دیا ہے جن کے متعلق اس کی یہ تعبیر ہے کہ ان میں اس مذہبی عداوت یا بے اعتنائی کی جس کی آریہ جماعت کے افراد نے مظاہرہ کیا ہے مذمت درج ہے۔[5] ان کی بہت سی عبارتیں رگ وید کے بنیادی جز (سکند 2 - 8) سے متعلق ہیں اور وہ ان حالات کی مظہر تصور کی جا سکتی ہیں جو آریائی آبادیوں کے ابتدائی ترین دور میں پائے جاتے تھے۔ ان میں سے متعدد کا نشانہ وہ تنگ خیال لوگ ہیں جنھیں ارادھم[6] ابزنتم یا ابزتہہ[7] کہا گیا ہے۔ ایک مقام پر اندر کو خوشحالوں (ابدھا ندوت) یعنی غالباً آریوں کا جنھوں نے ان کی کوئی خدمت نہ کی تھی دشمن بیان کیا گیا ہے۔[8] کیونکہ داسوں اور آریوں کو جنھوں نے

---

[1] ویدک عہد، (Vedic Age) ص 245 دیگر آریوں سے اپنی دشمنی کی بنا پر پوردس کو رگ وید (7) 18، 13 میں مردھرا واچ، کہا گیا ہے۔

[2] نام اسونا ریو مہتوا ونام میایا یا دہام دھرسے'۔ اتھرو وید (5) 11، 3 پیلادہ (8) 1، 3

[3] جے۔ آر۔ اے۔ ایس' نیو سیریز (2) 286 - 294

[4] رگ وید (1) 4، 8 -

[5] رگ وید (6) 44، 11

[6] رگ وید (6) 44، 11

[8] رگ وید (6) 47، 16 جے۔ آر۔ اے۔ ایس' نیو سیریز (2) 286۔294 -

اپنی دولت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا تھا حملہ کا نشانہ خیال کیا گیا۔[1] کہا جاتا ہے کہ اگنی نے اپنے عقیدتمندوں کے واسطے جائداد پر خواہ وہ میدانوں میں واقع رہی ہو خواہ پہاڑیوں پر اپنا قبضہ کرلیا اور اس نے داسوں اور آریائی دشمنوں کو مغلوب کیا۔[2] ان عبارتوں سے یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ آریائی دشمن بھی اپنی دولت (غالباً مویشی) سے محروم کرکے مفلس غیر آریائی کی حیثیت پر پہنچا دیے جاتے تھے۔

بہت سی عبارتوں سے پانی نام کے لوگوں کے خلاف ایک عمومی عداوت کا پتہ چلتا ہے[3] میوٗر انھیں بخیل لوگ تصور کرتا ہے[4] 'ویدک انڈکس' کے مصنفین کے مطابق رگ وید میں پانی سے مراد وہ امیر آدمی ہے جو دیوتاؤں کو نذرا ور پروہتوں کو دکھشنا نہیں چڑھاتا۔ چنانچہ وہ 'سہتیہ' کے مرتبین کی شدید ناپسندیدگی کا نشانہ بنتا ہے۔[5] ایک عبارت میں انھیں 'بکیناٹوں' 'سود خور' (؟) بیان کیا گیا ہے جنھیں اندر نے مغلوب کیا۔[6] یہ امر کہ پانی لوگ قربانی (ہون) کرسکتے تھے اور کفارہ کا استحقاق رکھتے تھے، ظاہر کرتا ہے کہ وہ آریائی جماعت کے افراد تھے۔[7] ہلڈے برانڈٹ انھیں اور پرینوں[8] کو ایک ہی قرار دیتا ہے جو دہئے (Dahae) نامی گھوڑ سواروں اور لڑنے والے سبھی قبیلوں کی ایک بڑی جماعت کے جزو تھے۔[9] 'ویدک انڈکس' کے مصنفین کا خیال ہے کہ یہ اصطلاح اس قدر وسیع ہے کہ اس کی حدود کے اندر راچین لوگ یا مخالف آریائی قبیلے بھی آجاتے ہیں۔[10]

---

1 'یا بیا یام دشوا آریو داساہ سیوادھیبیا آریہ' رگ وید (8) 51، 9۔ اس عبارت کی سائنیہ اور رنیز دا جینی سم تہار (33) میں ایک ایسی ہی عبارت کی اُدا تا اور مہی دھار کی شرحوں میں داس کو آریہ کا لفظ صفت کے لیے تصور کیا گیا ہے لیکن گلڈنر (رگ وید) (8) 51، 9۔ آریہ اور داس کو ایک دوسرے سے علاحدہ اسم تصور کرتا ہے۔ ہر دو صورتوں میں یہ امر واضح ہے کہ آریہ بھی حملہ کا نشانہ تھا۔

2 ساماج ریا پردتیا داسونی داسا ورترا نیا ریا: رگ وید (10) 69، 6

3 رگ وید (1) 124، 10۔ 182، 3 (4) 25، 7۔ 51، 3 (5) 34، 7 (6) 13، 3۔ 53، 6۔ 7۔

4 جے۔ آر۔ اے۔ ایس، نیو سیریز (2) 286۔ 294۔

5 (6) 1، 471

6 ایضاً رگ وید (8) 66، 10

7 (6) (1) 472

8 ایضاً

9 گرشمین (Ghirsman) 'ایران'، ص 243

10 (1) 472۔

ان عبارتوں میں سے بعض جو پازیوں کو بخیل بتاتی ہیں اور تنگ خیال لوگوں کی عمومی خدمت کرتی ہیں، ان حریص لالچی پروہتوں کی تخلیق ہو سکتی ہیں جو بھینٹ کے متمنی رہا کرتے تھے لیکن یہ عبارتیں فی الجملہ بعض آریوں میں اپنے ان قبائلی بھائیوں کی دولت کو جمع کرنے کے رجحان کی مظہر ہیں جو قدرتی طور پر اندر اور دوسرے دیوتاؤں پر چڑھائے گئے بھینٹ کی آمدنیوں میں سے تھوڑے حصہ کے متمنی رہا کرتے تھے[1] تاکہ برادری کے لیے اجتماعی دعوتوں کے بار بار مواقع فراہم ہوتے رہیں۔ اس عمل کے سد باب میں ناکامی سے معاشی اور سماجی عدم مساوات کا واقع ہونا امر لازم تھا۔

اب یہ تحقیقات کرنی رہ جاتی ہے کہ آریہ قبیلوں کی باہری اور اندرونی کشمکشوں کے باعث کیونکر قبائلی سماج کا انتشار اور سماجی طبقوں کی تشکیل عمل میں آئی۔ گو کہ رگ وید میں 'ورن' کا لفظ آریہ[2] اور داس[3] دونوں ہی کے لیے استعمال ہوا ہے، لیکن یہ کام کی اس تقسیم کو ظاہر نہیں کرتا جو بعد کے دنوں کے واضح سماجی طبقوں کی بنیاد بنی۔ آریہ اور داس ورن ان دو بڑی قبائلی جماعتوں کی نمائندگی کرتے ہیں جو منتشر ہو کر سماجی طبقوں کی شکل اختیار کرنے کے عمل سے گذر رہی تھیں۔ آریہ لوگوں کے معاملہ میں اس عمل کی کافی شہادت موجود ہے۔ سینارٹ کی نکتہ چینی کرتے ہوئے، اولڈن برگ صحیح طور پر نشاندہی کرتا ہے کہ رگ وید میں ذات کا وجود نہیں[4]۔ لیکن اس مجموعہ سے یہ تاثر ضرور پیدا ہوتا ہے کہ سماجی طبقے دھیرے دھیرے اپنی ابتدائی منزل میں ابھر رہے تھے۔ لفظ برہمن پندرہ بار اور کشتری نو بار ملتا ہے۔ پھر بھی، جیسا کہ 'جن' اور 'وش'[5] ایسے الفاظ کی بار بار تکرار اور نیز اس کے (سماجی) ارادوں کی نوعیت سے واضح ہے، رگ وید کا سماج بہ اعتبار اپنے مزاج کے اصلاً قبائلی تھا۔ ہمیں اس کا علم نہیں کہ آریوں کے پاس ان کی ہندوستان میں پہلی آمد کے وقت غلام تھے کہ نہیں۔ کیتھ کے قول کے مطابق، ویدک دور کے ہندوستانی ابتداً چرواہے تھے[6]۔ یہ قول کم از کم ان آریوں کے لیے جو رگ وید کے ابتدائی حصوں میں مذکور ہیں درست ہے۔ انسانیاتی تحقیقات میں

---

[1] رگ وید (7) 40، 6۔
[2] رگ وید (3) 34، 9۔
[3] دیوا سوم نی یوم داسا سیہ شیم نا نتے نہ آدکشانت سودتا یا ورتام، رگ وید (1) 104، 2 (3) 34- 2
[4] زیڈ۔ڈی۔ایم۔جی (2) 272
[5] 'جن' 275 بار اور 'وش' تقریباً 170 بار تحریر ہے۔
[6] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 99

مظہر ہیں کہ بعض چوپائی قبیلے بھی غلام رکھتے ہیں، حالانکہ اضافی طور پر، غلامی زراعتی قبیلوں میں زیادہ ترقی یافتہ ہے[1]

لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ہڑپن سماج کی شہری آبادی میں دولت کا ایسا فرق پایا جاتا تھا۔ جو تقریباً بمنزلہ طبقہ داری تقسیم کے تھا[2]۔ دھیلر کا سوجھاؤ ہے کہ ہڑپا اور میسوپوٹامیہ کے لوگوں کے مابین غلام منجملہ اشیائے تجارت کے تھے[3]۔ یہ ایک معقول فیصلہ ہوگا کہ ہڑپا کی شہری آبادیاں، اس زراعتی پیداوار کی بچت کے بغیر جو قریبی دیہات فراہم کرتے تھے، پھل پھول نہ سکتی تھیں۔ سندھ کے سیاسی نظام کے نمونہ کو سومیر کے نمونہ کے مشابہ جو محکوم آبادی پر ایک کڑی نوکرشاہی کی وساطت سے حکومت کرنے والا پروہت۔ بادشاہ تھا، بتایا گیا ہے[4]۔ ہمیں یہ علم نہیں کہ دسیوں وداسوں اور ہڑپن سماج کے مختلف طبقوں اور قوموں کے مابین کیا رشتہ پایا جاتا تھا۔ آریہ جب وادی گنگا میں مزید مشرق کی طرف بڑھے تو غالباً ان کی مڈبھیڑ اس خطہ کے ابتدائی باشندوں "کاپر ہورڈ" لوگوں سے ہوئی[5]۔ یہ امر واضح ہے کہ تانبہ کے عہد کے دوسرے لوگوں کی طرح یہ لوگ بھی طبقات میں بٹے رہے ہوں گے۔

مواد کی کمی کے باعث، ہڑپن سماج پر آریائی دباؤ اور اس کی برعکس صورت کے اثرات کا صحیح تعین دشوار ہے۔ جنگ کے مالِ غنیمت نے قبائلی سرداروں کی دولت اور سماجی حیثیت میں اضافہ کیا ہوگا جو پروہتوں کی مویشیوں اور بعض صورتوں میں زنانہ غلاموں کے دان سے اعانت کرنے کا مقدور رکھتے تھے۔ چنانچہ قربانی (ہون) کرنے والے کو اپنے رتھ کے ساتھ چلتے ہوئے "جو کہ رتبہ میں اوّل، دولت مند اور مخیر اور لوگوں کے مجمعوں میں ممدوح" بیان کیا گیا ہے[6]۔

معلومات کی کمی کے باوجود ہڑپن سماج کے پسماندگان اور دوسرے لوگوں کے درمیان سماجی

---

[1] لینڈٹمین (Landtman)، سماجی عدم مساوات کی اصل Origin of Social Inequality صفحہ 240

[2] چائلڈ، قدیم ترین مشرق The Most Ancient East صفحہ 175۔

[3] سندھ کی تہذیب The Indus Civilization صفحہ 94

[4] میکے، ابتدائی سندھی تہذیب (Early Indus Civilization.) صفحہ 12-13

[5] لال قدیم ہندوستان (Ancient India) نمبر شمار 9، 93۔

[6] رگ وید (2) 27، 12

ہم آہنگی کے متعلق قرین عقل مفروضات قائم کیے جا سکتے ہیں۔ آریائی توسیع کے پہلے ریلے میں، آبادیوں اور دسیوں ایسے لوگوں کی بربادی اس قدر مکمل معلوم ہوتی ہے کہ شمالی مغربی ہندوستان میں نئے سماج میں شامل ہونے کے لیے بہت کم لوگ باقی بچ سکے۔ لیکن ان کے پھیلاؤ کی اگلی منزلوں میں یہ صورتِ حال نہ رہی ہوگی۔ ایک طرف اگر پسماندگان کی اکثریت یعنی خاص طور پر ان کے نسبتاً پچھڑے ہوئے لوگ زرعی غلام بنا لیے گئے ہوں گے، تو دوسری طرف آریائی سماج کے 'وش'، لوگوں میں نچلے طبقوں کے ساتھ اور آریائی پروہتوں اور لڑنے والوں میں پہلے کے سماجوں کے اونچے طبقوں کے ساتھ مخلوط ہونے کا قدرتی رجحان رہا ہوگا۔ یہ امر کہ بعض صورتوں میں، آریوں کے دشمنوں کو جدید مخلوط سماج میں اونچا مقام دیا گیا، دو حوالوں سے واضح ہے۔ ایک مقام پر بیان کیا گیا ہے کہ اندر داسوں کو آریہ بنا رہا ہے[1]۔ سائنیہ اس کی وضاحت اس طور پر کرتا ہے کہ وہ انھیں آریائی طرز زندگی سکھا رہا تھا۔ ایک دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ اندر نے دسیوں کو آریہ کے لقب سے محروم کر دیا[2]۔ کیا اس کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ پہلے بعض دسیوں کو آریوں کا رتبہ دیا گیا اور پھر انھیں قیاساً ان کی آریہ مخالف سرگرمیوں کے باعث اس سے محروم کیا گیا؟ ان امور سے ہماری اس تصور کی طرف رہنمائی ہوتی ہے کہ دشمن اقوام کے چند پسماندہ پروہتوں اور سرداروں کو جدید آریائی سماج میں مماثل مراتب (غالباً کمتر نوعیت کے) دیے گئے تھے۔

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ برہمنزم ایک قبل آریائی ادارہ (نظام)[3] ہے۔ لیکن لفظ برہمن کو لاطینی لفظ 'فلامن' کے جو رومن بادشاہوں کے عہد میں قائم کیے ہوئے ایک خاص قسم کے پروہت کے عہدہ کا نام تھا مرادف قرار دینے سے اس مفروضہ کی جڑ کٹ جاتی ہے[4]۔ اس مساوات کے علاوہ، ویدک ہندوستان کے اتھروَن پروہتوں اور ایرانی اتھرونوں کے مابین ایک نمایاں مشابہت پائی جاتی ہے لیکن پھر بھی ایک اہم اعتراض کا جواب ابھی باقی رہ جاتا ہے۔ کیتھ کا قول ہے کہ رگ وید عقیدہ کی حالت اور جملہ ویدک

---

[1] یا یا! اسا نیا ریان وترا کارو دجرنِ تسو توکا ناہشانی، رگ وید (6، 22، 10
[2] ''اہام سوس نسا تنا تعنیتیا وادھری ائم نایا درآ آریم نامر داسیادے''۔ رگ وید (1- 49، 3
[3] پارگیٹر، قدیم ہندوستان کی تاریخی روایات (Ancient Indian Historical Traditions.) 306-8
[4] ڈمیزل، نلامن۔ برہمن، ابواب 3 و 3۔ دوسرے نقطۂ نگاہ کے لیے ملاحظہ ہو پال تھیم: زیڈ۔ ڈی۔ ایم جی۔ این۔ ایف 27، 129-91

دیوتاؤں کی تقابلی مقدار، پروہتوں کی بے حد کوششوں کا ثمرہ اور مسلّم اتحاد پسندی کا ضرور نتیجہ رہا ہوگا۔[1] اس پر مزید یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اندر برہمنوں کا قاتل تھا اور یہ کہ اس کا خاص دشمن ورترا ایک برہمن تھا، ویدک اور رزمیہ روایات سے کافی شہادتیں پیش کی گئی ہیں۔[2] اس امر سے بھی اس مفروضہ کی توثیق ہوتی ہے کہ ترقی یافتہ پروہتائی ایک قبل آریائی ادارہ (نظام) تھا اور اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ تمام فتح کیے ہوئے لوگوں کی حیثیت کو گرا کر داس اور شودر نہیں کیا گیا تھا۔ اور پس، گو کہ برہمن مذکورہ بالا حیثیت میں ایک ہندوستانی یورپی نظام تھا، مگر آریائی فاتحین کا پروہتی طبقہ بیشتر، مفتوحین سے اخذ کیا جاتا رہا ہوگا۔[3] گو تناسب کو واضح کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض قبل آریائی پروہتوں نے اپنے لیے نئے سماج میں جگہ بنائی۔ چونکہ کالے لوگوں کے چند حوالے ملتے ہیں، لہٰذا یہ سوچنا غلط ہوگا کہ تمام کالوں کی حیثیت کو گرا کر شودر یعنی زرعی غلام بنا دیا گیا تھا۔ رگ وید میں اشونیوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ کالے رشیا وایہ کنوتی کو جسے[4] غالباً ایک دوسرے مقام پر کرشن[5] کا نام دیا گیا ہے اور جو جڑواں دیوتاؤں کو مخاطب کرتے ہوئے بھجنوں (رگ وید [illegible]) کا شاعر ہے، سفید فام عورتیں پیش کر رہا ہے۔ غالباً پھر دکنوتی کو رگ وید کے پہلے سکند میں کرشن رشی کہا گیا ہے۔[6] اسی طور پر رگ وید کے ایک بھجن میں بحیثیت ایک گویے کے مذکور ویرگھٹ مس، کا رنگ اگر اس کا نام رنگ کی وجہ سے تھا، کالا رہا ہوگا۔[7] یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ رگ وید کی متعدد عبارتوں میں اس کا ذکر محض اس کی ماں سے ماخوذ آمیتے نام سے آیا ہے اور ایک بعد کی روایت

---

[1] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 103

[2] ڈبلو۔ روبن، مہابھارت میں اندر کی ورتر کے خلاف جنگ (Indra's Fight against Vrtra in the Mahabharat؛ ایس۔ کے۔ بیلوالکر کمیموریشن والیوم زیر طباعت۔ ڈاکٹر اے۔ ایس۔ آلتیکر نے ازراہِ عنایت مجھے دکھایا) ص 116-8۔ ڈی۔ کوسامبی، 'بھگوان بدھ' ص 2

[3] کوسامبی، جے۔ بی۔ بی۔ آر۔ ایس، نیو سیریز (22) 35۔

[4] رگ وید (1)، 117، 8 لیکن سائن 'شیا وایہ' کا مطلب 'کشنا روجنا یا سرورنایہ' بتاتا ہے۔

[5] رگ وید (8) 85، 3-4۔ کنو کا ذکر رگ وید میں (8) 50، 10 میں بھی آتا ہے۔

[6] رگ وید (1) 116، 23۔ موازنہ ہو (1) 117، 7 پارگیٹر کے خیال کے مطابق صرف کان وآین ہی صحیح برہمن ہیں کل یگ کے بادشاہوں کا سلسلہ Dynasties of the Kali Age ص 35

[7] رگ وید (1) 158، 6۔ امبیڈکر، شودر کون تھے؟ (Who were the Sudras) ص 22

کے مطابق اس نے 'یوشیچ' نامی ایک غلام لڑکی سے شادی کر لی تھی جس سے کاک شیوانت پیدا ہوا۔[1] پھر رگ وید کے پہلے سکند میں دیودا سوں کو جن کا نام ان کی داس اصل کو ظاہر کرتا ہے۔[2] نے بھجن بناتے ہوئے بیان کیا گیا ہے[3] جبکہ دسویں سکند میں رگ وید (۱۰) 42۔ 44 کے مصنف انگیروں کو کالا کہا گیا ہے۔[4] چونکہ مذکورہ بالا حوالے رگ وید کے اگلے حصوں میں آتے ہیں، لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رگ وید کے اختتامی عہد کے قریب بعض سیاہ فمنی اور داس پروہت جدید منظم آریہ برادری میں چپکے چپکے داخل ہوئے تھے۔

اسی طور پر یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ چند مفتوح سرداروں کو نئے سماج میں اونچے رتبے حاصل ہوئے۔ بلبوتھا ورزوکشنا نامی داس سرداروں نے پروہتوں کے چڑھاوے قبول کرنے کے باعث ان کی بیحد ریغ توصیفیں ہوئیں جس سے نئے نظام میں ان کے رتبے بلند ہوئے۔ یہ بات کہ داس بھینٹ چڑھانے کا مقدور رکھتے تھے اور یہ امر کہ انھیں فیاض نذر چڑھانے والا خیال کیا جاتا تھا دو آش مادوں کے جس سے داس کا اسم ماخوذ ہے کے معنی ہی سے مستنبط کیا جا سکتا ہے۔[6] ادغم ہونے کا یہ عمل بعد کے دنوں میں بھی چلتا رہا کیونکہ بعد کی تحریروں میں یہ روایت درج ہے کہ پتر ون دیبی وُدا سی، اندر[6] کی دنیا میں جو تاریخ کی رو سے آریائی حملہ آوروں کا نام کا حکمران تھا چلا گیا۔

ابتدائی تحریروں سے بہ مشکل آریائی عوام (وِش) اور اس کے قبل کے سماجوں کے پسماندگان کے مابین انجذاب کے عمل کے متعلق کوئی انکشاف ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ان میں سے بیشتر کا رتبہ گھٹا کر اس درجہ پر پہنچا دیا گیا ہو جو آریائی سماج میں چوتھے ورن کے نام سے موسوم ہوا۔ لیکن اگر ہم 'پوروشہ سوکتہ' کو علاحدہ کر دیں، تو رگ وید میں شودر ورن کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ رگ وید کے ابتدائی عہد میں بہرحال زنانے غلاموں کا ایک مختصر سا محکوم طبقہ ملتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آریوں کے دشمنوں کے مرد افراد کو مار ڈالنے

---

[1] رگ وید (۶) (۱) 366: شت پتھ برہمن، (۱۴)، ۹، ۴، ۱۵: میں ایک عورت کا ذکر ہے جو ایسے کالے لڑکے کی خواہش مند تھی جو ویدوں کا عالم ہو۔

[2] ہے برانڈنٹ کے سوجھا ورہ (۶) (۱) 363۔

[3] رگ وید (۱) 130، 15

[4] کوسامبی: جرنل آف دی بمبئی برانچ آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی: نیو سیریز (26) 44

[5] 'داش'، 'داس' کے تحت، مونیر۔ ولیمز، سنسکرت انگریزی ڈکشنری۔

[6] کوشیتکی اُوپا (3) (۱) جس کا حوالہ (۶)، (۲)، 33 میں آتا ہے۔

کے بعد ان کی عورتوں کو غلام بنالیا گیا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ پورو کُتسہ کے لڑکے ترسہ دسیو نے پچاس عورتوں کا دان کیا[1]۔ اتھروید کے ابتدائی حصوں میں زنانہ غلاموں کی موجودگی کے متعلق مزید شہادت ملتی ہے۔ اس میں غلام عورتوں کے ہاتھ بھیگے ہوئے اور انھیں موسلی اور کھرل[2] کو لیتے ہوئے اور نیز گائے کے گوبر پر سجی دار پانی ڈالتے ہوئے بیان کیا گیا ہے[3]۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گھریلو کام کیا کرتی تھیں۔ یہ مجموعہ ایک سیاہ داسی کا ابتدائی ترین حوالہ پیش کرتا ہے[4]۔ لہٰذا حوالوں سے ہمیں یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ ابتدائی ویدک سماج میں، غلام عورتوں سے گھریلو کام لیا جاتا تھا۔ لفظ داسی کے استعمال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ مفتوح داسوں کی عورتیں تھیں۔

غلام کے مفہوم میں لفظ داس کا استعمال بیشتر لوگ وید کے بعد کے حصوں میں پایا جاتا ہے۔ دو مثالیں پہلے سکند میں[5]، ایک دسویں میں[6]، اور ایک آٹھویں سکند میں[7] بطور تتمہ کے شامل کیے گئے ردوال کھلیہ نامی منتروں میں پائی جاتی ہیں۔ اس نوعیت کا واحد ابتدائی حوالہ آٹھویں سکند میں پایا جاتا ہے[8]۔ رگ وید میں کوئی اور لفظ ایسا نہیں معلوم ہوتا جس کے معنی غلام ہو سکتے ہوں اور اس طور یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ ابتدائی رگ وید عہد میں مرد غلام مشکل ہی سے پائے جاتے تھے۔

بعد کے رگ ویدک عہد کے دوران غلاموں کی تعداد اور نوعیت کے متعلق حوالے محض ایک مبہم سا اندازہ فراہم کرتے ہیں۔ وآلسکھیلہ میں ایک سو غلاموں کا ذکر ہے جنھیں گدھوں اور بھیڑیوں کے زمرہ میں

---

[1] رگ وید (8) 19، 36۔

[2] 'یادوادا سیار درا ہستا سا امتا' لوکھل موسلوم شو مبھتا یا ہیہ'۔ اتھروید (12) 3، 13۔ پیپالادہ (17) 37، 3

[3] اتھروید 12، 4، 9۔ پیپالادہ (17) 16، 9 میں اس کی متوازی عبارت میں داسی کی اصطلاح کے بجائے دیوی درج ہے۔

[4] اتھروید (5) 13، 8۔

[5] رگ وید (1) 92، 8۔ 158، 5، گلڈنر کے ترجمہ کے بعد۔

[6] رگ وید (10) 62، 10

[7] رگ وید (8) 56، 3۔

[8] رگ وید (7) 36، 7۔ بے برانڈٹ اسے مشتبہ تصور کرتا ہے۔ وہ (7) 86، 3 میں 'ولیکشکہ' کا غلط طور پر اضافہ کرتا ہے جسے (7) 86، 3 ہونا چاہیے۔ 211 (2) 16۔

رکھا گیا ہے[1]۔ ایک دوسرے بعد کے حوالے میں لفظ داس پتر درگ کے معنی دولت یا غلاموں کی جماعت ہو سکتی ہے[2]۔ اس سے یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ رگ ویدک عہد کے اختتامی دور میں غلاموں کی تعداد بڑھ رہی تھی لیکن پیداواری سرگرمیوں میں ان کی مشغولیت کی کوئی سند نہیں ملتی۔ ان کی نوعیت ان گھریلو ملازمین کی معلوم ہوتی ہے جو اپنے پروہت یا لڑنے والے آقاؤں کی خدمت کیا کرتے تھے۔ یہ آقا معمولاً لڑنے والے ہوا کرتے۔ صرف ایک حوالہ میں ایک پروہت دیرگھ تمس کو غلاموں کا مالک بتایا گیا ہے[3]۔ وہ آزادانہ طور پر منتقل کیے جا سکتے تھے[4]۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرض ادا نہ کرنے والا غلام بنا لیا جاتا تھا[5]۔ لیکن داس کے لفظ ہی سے ظاہر ہے کہ ویدک عہد میں جنگ، غلامی کا اہم ترین ذریعہ تھا۔

داس کون تھے؟ انھیں عام طور پر دسیوں سے خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ لیکن دسیو ہتیہ (دسیوں کا قتل) کے بالمقابل داس ہتیہ (داس کا قتل) کے لفظ کی غیر موجودگی، آریوں کی اندرون قبیلہ جنگوں میں داسوں کی امدادی فوج کی حیثیت میں موجودگی[6] ان کا آریہ۔ ورت، اینہ ورت وغیرہ کے طور پر ذکر نہ کیا جانا، تین مقامات پر داس وشوں (قبیلوں) کا ذکر[7] اور ان سب پر مستزاد انھیں اور ایران کے دھئے (Dahee) نامی ایک سیتھی قبیلہ کو

---

[1] شتام سے گردبھا نام شتا مورنا وتیام بشتام داسا آتی سرجا ہیہ۔ رگ وید (8) 56، 3 یہ ممکن ہے کہ 100 ایک رسمی گنتی ہو۔

[2] اوشا یا مشیام، میشا سام، داسا پر ورگام رئی ماشوا بدھیام رگ وید (1) 92، 8

[3] رگ وید (1) 158، 5-6۔

[4] اوتا داسا پریورشے سماد ھشٹی گوبزیٹرسا۔ یادوسترواسچھ مانبے، رگ وید (10) 62، 10

[5] رگ وید (10) 34، 4

[6] بالا۔ صد 15، 9

[7] رگ وید (2) 11، 4 (4) 28، 4 اور (6) 25، 2۔ دت کے خیال کے مطابق رگ وید (6) 25، 2 میں داس اوش کے ذکر کے معنی یہ ہیں کہ داس کو وشی کا رتبہ حاصل ہوتا ہے [ہندو سماجی سیاست کا مطالعہ (Studies in Hindu Social Polity.) صد 334] لیکن اس زمانہ میں وش بحیثیت ایک سماجی طبقہ کے موجود نہ تھا۔ لہٰذا وش کا یہاں قبیلہ مفہوم سمجھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

[8] دھئے باعتبار نسل اور زبان کے ایرانیوں سے بہت قریب رہے ہوں گے۔ لیکن ایسا بالکل واضح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (رہ ر) 357، فٹ نوٹ 20) زمر، ہیرے ڈوٹس کے داؤی ادائی (1) 126) کو نورانی قبیلہ بتاتا ہے (ایضاً)

ایک ہی قرار دیا، داسوں کو دسیوں سے جن میں اور آریوں میں مشکل ہی سے کوئی چیز مشترک تھی نمایاں طور پر ممیز کرتا ہے[1]۔ اس کے برعکس، داس ان مخلوط انڈو۔ آریائی لوگوں کے ہراول تھے جو ہندوستان میں اس وقت آئے جب کسائیٹ (Kassites) لوگوں کا بابلونیہ میں (تقریباً 175 ق م) ظہور ہوا۔ ہم اس کا تعلق اس آثاری مفروضہ سے جس میں یہ تصور کیا گیا ہے کہ شمالی فارس سے ہندوستان کی طرف لوگوں کی ایک مسلسل منتقلی یا دو خاص منتقلیاں عمل میں آئیں اور جو پہلی منتقلی کے زمانہ کی سنہ دو ہزار ق م کے اچھا خاصہ قریب متعین کرتا ہے قائم کر سکتے ہیں[2]۔ غالباً اسی امر سے ان کے تئیں آریوں کی مصالحانہ پالیسی اور دیوداس، بلبوتھا اور ترکشا ایسے ان کے سرداروں کے آریہ برادری میں بسہولت داخل ہو جانے کی توجیہہ ہوتی ہے۔ یہی امر ہے جس کی وجہ سے داس اکثر آریوں کے اندرونِ قبیلہ نزاعوں میں ان کے معاون نظر آتے ہیں۔ چنانچہ یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ غلام کے مفہوم میں 'داس' کا نام ہندوستان کے غیر آریائی باشندوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے جو انڈو۔ آریوں سے نسبت رکھتے تھے ماخوذ تھا۔ ہو سکتا ہے کہ رگ وید کے اختتامی عہد میں 'داس' کی اصطلاح کا اطلاق بلا کسی امتیاز کے انڈو۔ یورپی داسوں کے پسماندگان ہی پر نہیں بلکہ دسیوں اور راکھشسوں ایسے قبل آریائی لوگوں اور نیز آریوں کے ان طبقوں پر بھی جو اپنی اندرونی خانہ جنگیوں کے باعث مفلس یا محکوم بنا دیے گئے تھے ہوتا رہا ہو۔

اگر آریہ تعداد میں کم رہے ہوتے تو جیسا کہ مغربی ایشیا میں ہٹیوں، کشیٹیوں اور مٹینیوں نے کیا وہ اپنے کو مفتوح اقوام پر ایک اونچے طبقوں پر مشتمل نئی حکمراں اقلیت کی حیثیت میں مسلط کر سکتے تھے۔ لیکن رگ وید کی شہادت کسی ایسے مفروضہ کے لیے تباہ کن ہے[3]۔ رگ وید میں محض مفتوحہ اقوام ہی کا نہیں بلکہ متعدد آریائی قبیلوں کی آبادیوں کے قتل عام کا بھی ذکر آتا ہے[4]۔ پنیڈ گرے وئیر رنگین

---

[1] یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ داس اور آریوں کی سماجی سطح دسیو قبیلوں سے اونچی تھی۔ شیفر قدیم ہندوستان کی اقوام کا علم (Ethnography in Ancient India) ص 32

[2] اسٹوارٹ پگوٹ (Antiquity) جلد 24، نمبر شمار 96، 218۔ لال کی تجویز کے مطابق شاہی ٹمپ (موجودہ بلوچستان) میں لوگوں کی افراط آمد دوسرے ہزار سالہ عہد ق م کے نصف اول میں اور فورٹ منرو (افغانستان) میں عہد مذکور کے نصف دوئم میں ہوئی۔ 'اینشنٹ انڈیا' دہلی نمبر شمار 9 ص ص 91-95

[3] وزن کے تحت (6) (2) ص 255، فٹ نوٹ 67۔

[4] رگ وید کے قبیلوں کے لیے ملاحظہ ہو 'وائبوپان'، ص 245۔ 8 اور اس کے بعد کے قبیلوں کے لیے

ص ص 252-262

بھورے برتن) جو بلاشک ایران کے گرے ویئر کی روایت کا تسلسل ہے اور جسے بارھویں صدی ق.م کے بقدر قدیم بتایا جاتا ہے، کی حالیہ دریافتوں کو آریوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔[1] یہ امر کہ یہ برتن بالائی گنگا اور ستلج کے کناروں اور گھگر وادی میں متعدد مقامات پر پائے جاتے ہیں اور یہ کہ ہم اسے تقریباً ۱۱۰۰-۵۰۰ ق.م کے زمانے سے منسوب کر سکتے ہیں۔[2] اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ جن لوگوں نے انھیں بنایا وہ زیادہ تعداد میں آئے تھے۔ پھر، آریائی زبانوں کے ہندوستان کے بیشتر حصوں میں بکھرے ہوئے ہونے سے ان کے بولنے والوں کی بڑے پیمانہ پر نقل مکانی لازم آتی ہے۔ جیساکہ بعد میں ذکر آئے گا۔ شمالی ہندوستان کی آبادی کی ایک بہت بڑی اکثریت، شودروں اور ویشیوں پر مشتمل تھی۔ لیکن کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ وہ غیر آریائی زبانیں بولتے تھے۔ برخلاف اس کے، ویدک عہد کے اواخر میں، جیساکہ ہون کے موقع پر شودروں کو مخاطب کیے جانے والے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے،[3] وہ آریائی بولی سمجھتے تھے اس سلسلہ میں مہابھارت کی ایک روایت معنی خیز ہے۔ وید پر مشتمل سرسوتی کو برہما نے پہلے جملہ چار ذاتوں کے لیے بنایا تھا، لیکن شودر لالچ کا شکار ہو کر جہالت میں جو اندھیرے کی ایک حالت ہوتی ہے گر پڑے اور انھوں نے وید پر اپنے استحقاق کو ضائع کر دیا۔[4] غالباً اس عبارت کا یہ مفہوم نکلتا ہے کہ قدیم زمانہ میں شودر آریوں کی زبان بولتے تھے۔[5] یہ ممکن ہے کہ بعض قدیم ترین قبیلوں نے اپنی بولی کو آریائی زبانوں کے حق میں اسی طرح ترک کر دیا ہو، جیساکہ موجودہ زمانہ میں متعدد قبائلی اقوام نے بہار میں اپنی زبانیں چھوڑ کر کہ بالی اور سدانا ایسی آریائی زبانوں کو اختیار کر لیا ہے۔ لیکن ان کی تعداد بمقابلہ ان لوگوں کی تعداد کے جن کی زبان انھوں نے اختیار کی تھی کم رہی ہوگی۔ موجودہ زمانہ میں بھی جب کہ آریائی زبان بولنے والوں کو اپنی زبان اور تہذیب کے پھیلانے کے زیادہ بہتر مواقع حاصل ہیں، وہ غیر آریائی زبانوں کو جن میں سے بعض نے تو ترقی کی تو

---

[1] بی. لال، 'تاریخ کے اولین دور کی تحقیقات' (Protohistoric Investigation) 'اینشنٹ انڈیا'، دہلی، نمبر شمارہ ۹، ۹۷۔

[2] ہستناپور کے علاوہ، یہ برتن بالائی گنگا اور ستلج کے بیسیوں میں سے زیادہ ورگھگر وادی میں بیس مقامات پر دریافت کیا گیا۔ ایضاً ۹۶۔

[3] شت پتھ براہمن (1) 1، 4، 11۔ 12

[4] ورنترا سچمت دارا ایتھے ہی پیشام براہمی سرسوتی۔ دیتہیار اہمنتراپور والوبھا۔ انورجنا نام گتیہ۔ شانتی پروا۔ 181، 15

[5] Indische Studien (2) 94، فٹ نوٹ۔

صلاحیتیں دکھائی ہیں، بے دخل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں ۔

مذکورہ بالا بحث کی بنیاد پر یہ کہنا کہ ہندوستان میں آریہ زیادہ تعداد میں آئے کوئی بے جا جسارت نہ ہوگی۔ دشمن قبیلوں کے تھوڑے سے امکانی اختلاط کے باوجود لڑنے والے اور پروہت، آریہ آبادی کی ایک مختصر اقلیت ہی رہے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ، آریوں کی اکثریت عوامی اور زرعی غلاموں کی حیثیت پر پہنچنے سے محفوظ نہ رہ سکی۔ لیکن رگ ویدک عہد میں، معاشی اور سماجی تفریق کا عمل ابھی اپنے بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھا۔ ایک ایسے سماج میں جس کا غالب عنصر قبائلی تھا، فوجی سرداروں کے پاس مشکل ہی سے کوئی مستقل اور پابندی سے حاصل ہونے والی غلہ یا مویشیوں کی بچت رہا کرتی تھی۔ جو ان کی اور ان کے پروہتوں کی معاش اور خوشحالی کا ذریعہ بن سکے۔ ان کی آمدنی کا، اہم ترین ذریعہ مفتوح اقدام سے گاہے گاہے جبراً وصول کیا ہوا خراج اور مال غنیمت تھا اور قیاس ہے کہ ان آمدنیوں میں بھی انھیں قبیلہ کے افراد کو شریکِ دار بنانا ہوتا تھا[1]۔ رگ وید میں محض 'بالی' کا ایک ایسا لفظ ملتا ہے جس کا مفہوم کسی قسم کا ٹیکس ہو سکتا ہے۔ اس کا عمومی مفہوم کسی دیوتا پر چڑھایا ہوا نذر یا خراج ہوتا ہے[2]۔ لیکن یہ بادشاہ کو پیش کیے گئے خراج کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے[3]۔ غالباً 'بالی' کی ادائیگی اختیاری[4] ہوا کرتی تھی کیونکہ اس کی وصولی کے لیے کوئی نظام رائج نہ تھا یا ویدک دور کے اواخر کے مثل[5] بھاگ دوگھ قسم کے کارندے اس کی وصولیابی کے لیے موجود نہ تھے۔ قبائلی بادشاہوں کی جانب سے اپنے لڑنے والوں یا پروہتوں کو زمین کے عطیہ کی کوئی مثال ہمارے پاس نہیں ہے۔ ایسا قیاس اس لیے تھا کہ زمین کا مالک پورا قبیلہ ہوا کرتا تھا۔ رگ ویدک سماج کے مساواتی نوعیت کا اندازہ مزید اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ مرد خواہ عورت[6] سب کے لیے گذارہ کا ایک ہی نسخہ تھا جس کی مقدار ایک سو گائیں تھیں[7]۔

---

[1] آر۔ ایس۔ شرما، جرنل آف بہار ریسرچ سوسائٹی (38) 434-5۔ (39) 418، 9

[2] رگ وید (1) 70، 9۔ (5) 1، 1 (8) 10، 9

[3] رگ وید (7) 6، 5۔ (10) 173، 6 میں 'بالیترٹ' (خراج ادا کرتے ہوئے)

[4] زمر کی رائے کا (6) (2) 62 میں حوالہ ہے۔

[5] (6) (2) 100۔

[6] رگ وید (5) 61، 8 کا میکس مولر کا ترجمہ۔ ملاحظہ ہو (32) 361۔

[7] (6) (2) 331۔

رگ ویدک آریائی سماج، اور غالباً اتھروید میں مندرج سماج کی امتیازی خصوصیت کا لُب لباب، اس کے ممبروں کے مابین نمایاں طبقاتی تقسیموں کا نہ پایا جانا تھا جس کی موجودگی معمولاً ابتدائی سماجوں کا ایک نمایاں پہلو ہے[1]۔ غالباً دونوں کی ابتدا کے سلسلے میں پرانوں کی یہ رائے کہ تریتا عہد کے ظہور تک، ورن کی تقسیم نہیں تھی اور حرص یا چوری کے رجحان کی قسم کی بھی کوئی چیز نہ تھی[2]۔ اسی مرحلہ کے متعلق ہے۔ لیکن ابتدائی ترین عہد میں بھی فوجی سرداروں اور پروہتوں کے تدریجی ظہور کے علاوہ دہقانوں اور صنعت کاروں کا بھی وجود تھا جو متعدد ہنر کے کام کیا کرتے۔ بنکر، دباغ، بڑھئی اور رنگ ساز کے لیے عمومی استعمال کے الفاظ ان کی انڈو۔ یورپی اصل کے مظہر ہیں[3]۔ رتھ کے لیے ایک کثیر الاستعمال انڈو۔ یورپی لفظ کی موجودگی ظاہر کرتی ہے کہ انڈو یورپی لوگ رتھ سازی سے واقف رہے ہوں گے[4]۔ بہرحال 'رتھ کار' (رتھ بنانے والا) رگ وید میں نہیں ملتا اور اس کی متعدد ابتدائی عبارتوں میں بڑھئی کے کام کا حوالہ آتا ہے[5]۔ اتھروید سے معلوم ہوتا ہے کہ رتھ بنانے والوں (رتھ کار) اور دھات کے کاریگروں (کرمار) کو سماج میں ایک اہم مقام حاصل تھا۔ اس مجموعہ کے ابتدائی حصہ میں، ایک نیا منتخب کیا ہوا بادشاہ ایک نباتاتی معبود (پرنامنی) سے باہنر رتھ سازوں اور دھات کے جدّت پسند کاریگروں کے درمیان جو اس کے گردوپیش کے لوگ تھے اپنی حیثیت کو مستحکم بنانے میں امداد کی دعا مانگتا ہے۔ ان کاریگروں کو اس کا معاون بناتا ہے[6]

---

[1] لینڈ مین، سماجی عدم مساوات کی اصل (Origin of Social Inequaleties) میں ص ص 12-5 پر مثالیں درج ہیں۔ وہ مشرقی ہندوستان کے ناگاؤں اور کوکیوں میں طبقاتی تقسیم کی غیر موجودگی کا بھی حوالہ دیتا ہے (ص 14)۔

[2] ورنا آشرم و یوستھا شیچ نہ ترا آستا سنکرہ۔ نہ بسنتی ہی تا نیو نیان نا سوگرعضو انتی جیوا بی وا۔ حصہ (1) (5) 56۔ موازنہ بہ دیگھ نکایہ، اگن سُتا۔

[3] کارل ڈارلنگ A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo European languages، جرمن (جرمن) کے لیے ملاحظہ ہو 6، باقی کے لیے 405، کتش کے لیے ص ص 599، 9 اور بڑھئی کے لیے ص ص 521، 22۔ موازنہ بہ چیا لڈ، آریئے (The Aryans)، ص ص، 92۔

[4] چیالڈ، آریئے (The Aryans) ص ص 86، 92

[5] رگ وید (4) 35، 6- 36، 5 (5) 32، 1

[6] یے دھیوانو رتھا کارا کرمارا یے منیشی ناہ۔ اپیتن پرنڈا ماہیم مرام سار وانکرنٹر وابھیتو ما ہان

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

39

356

اوراس اعتبار سے وہ 'بادشاہ گروں'، رتھ بانوں (سُتا) اورسپہ سالاروں ۔ (گرامنی) کے ہم پلّہ معلوم ہوتے ہیں[1] یہ بادشاہ گر دوپیش کے لوگ تھے اور کاریگروں کی طرح انھیں بھی اس کا مددگار رہنا تھا۔[2]

آریہ برادری (وش) کے افراد، صریحی طور پر مذکورہ بالا دست کاری کیا کرتے تھے اور سماج انھیں بُرا تصور نہ کرتا تھا۔ رگ وید میں ایک بعد کی عبارت میں بڑھئی کو ایسا شخص بتایا گیا ہے۔ جو معمولاً اپنے کام پر اس وقت تک جھکا رہتا ہے جب تک اس کی پیٹھ دُکھنے نہ لگے۔[3] اِس سے اس کے کام کی نوعیت کے دشوار ہونے کا تھوڑا سا اندازہ ہو سکتا ہے لیکن اس کا یہ مفہوم نہیں کہ اسے حقیر تصور کیا جاتا تھا۔ ویدک عہد میں بڑھئی ایک نیچی ذات قطعاً نہ تھی اور نہ ہی وہ آبادی کا ایک علاحدہ طبقہ تھا۔[4] لیکن دھات کا کام کرنے والا (کرمار)، بڑھئی (تکشن)، دباغ (چرمن)[5] وتنکر اور دوسرے جن پیشوں کو رگ وید میں اچھا خاصا اونچا بنایا گیا ہے اور جسے بظاہر وش کے معزز افراد کیا کرتے تھے وہ لوگ پالی تحریروں میں شودر شمار کیے جانے لگے۔[6] اس کا امکان ہے کہ ہاتھ کے ان کاموں کو غیر آریہ لوگ بھی آزادی کے ساتھ کیا کرتے تھے[7] لیکن اس میں کوئی شک

اتھروید (3) 5، 6۔

یہاں بلوم فیلڈ کے ترجمہ کی پیروی کی گئی ہے۔ دھٹنے دہی ترجمہ کرتا ہے جو بلوم فیلڈ لیکن وہ سائنہ کی پیروی میں اپستین کا مفہوم 'رعایا' لیتا ہے۔ سائنہ 'دھیواہنہ' اور سنی شناہ کو علاحدہ علاحدہ اسم جس کے معنی مچھیرے اور روشن خیال ہوتے ہیں خیال کرتا ہے۔ پیپالاد کا متن قدرے مختلف ہے۔ یے تکشا نرٹوں رتھ کارا کرمار اپے ستی سناہ۔ سرداُمس خان پرنٹر ارندھایو سیتم کرنٹرن بدِ نیم' (3) 13، 7۔

[1] قیاس ہے کہ وہ معاشرتی مقاصد اور فوجی کارروائیوں دونوں کے لیے گاؤں کا سردار تھا (6) (1) 247۔

[2] اتھروید (3) 5، 7۔

[3] رگ وید (1) 105، 18۔

[4] (ے) (1) 297

[5] رگ وید (8) 5، 38۔

[6] (6) (2) 265-6۔

[7] موازنہ بہ، فک 'شمالی مشرق ہندوستان کی سماجی تنظیم' (The Social organization in N.E. INDIA) ص ص 326-7

نہیں کہ آریہ کاریگروں کی بہت سی اولادوں کو جو پرانے پیشوں کو پکڑے رہے گھٹا کر شودر کا درجہ دے دیا گیا۔

چار (4) ورنوں کی اصل کے متعلق قدیم ترین قیاس، رگ وید کے پُرش سکتہ (انسان کا بھجن) میں مندرج آفرینش کی دیومالائی کہانی میں ملتا ہے۔ اسے اس مجموعہ کے دسویں سکند میں ایک اضافہ تصور کیا گیا ہے لیکن اسے معمولی تبدیلیوں کے ساتھ بعد کی ویدک قدیم تحریروں[1] اور رزمیہ کی روایات[2]، پرانوں،[3] اور دھرم شاستروں میں[4] نقل کیا گیا ہے۔ اس میں درج ہے کہ برہمن اولین (منو) انسان کے منہ سے کشتری اس کے بازوؤں سے، ویش اس کی جانگھوں سے اور شودر اس کے پاؤں سے برآمد ہوئے[5]۔ اس سے یا تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودروں کو اسی نسل کا تصور کیا جاتا تھا، لہٰذا وہ آریہ برادری کا ایک جزو تھے یا یہ نیچ میل برہمنی سماج کے لیے، ایک مشترک دیومالائی اصل کی دریافت کی کوشش کے مرادف تھا۔ زمانی اعتبار سے پُرش سکتہ کی عبارت کو اتھروید کے بالکل[6] آخری دور سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور یہ اس کے آخری حصے میں درج ہے[7]۔ یہ قبائلی سماج کے منتشر ہو کر طبقات کی شکل اختیار کرنے کا نظریاتی جواز فراہم کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ رگ وید عہد میں پہلے ہی سے عمل کی تقسیم بخوبی رائج ہو چکی تھی۔ لیکن گو کہ ایک ہی خاندان کے افراد، شاعر، معالج اور پیسنے والے[8] کے طور پر کام کرتے تھے، لیکن یہ امر کسی سماجی تفریق کا باعث نہ ہوا تھا۔ اتھرویدک دور کے اختتامی دور میں بہر حال عمل کی تفریق نے حیثیت میں امتیاز کو بڑھاوا دینے کا رجحان پیدا کیا اور قبیلے اور برادریاں بتدریج منتشر ہو کر سماجی طبقوں میں تبدیل ہوئیں۔ ایسا معلوم

---

[1] پنتر پنچ برہمن (5) (1) 6، 10۔ وآجسنیئی سمہیا (31) 11۔ تیریہ آمانڑکیہ (3) 12، 5، 6۔

[2] مہابھارت (12) 73، 4۔ 8۔

[3] وائیو پران (1) (8) 155۔ 9۔ مارکنڈیا پران، باب 49۔ وشنو پران (1) باب 6۔

[4] وشسٹھ دھرم سوتر (4) 2۔ بودھانیہ دھرم سوتر (1) 10، 19، 5۔ 6۔ موازنہ آپس تینا دھرم سوتر (1) 1، 1، 7۔ منوسمرتی (1) 31۔ وآج سمرتی (3) 126۔

[5] رگ وید (10) 90، 12۔

[6] اتھروید (19) 9، 12

[7] وھٹنے، ہارورڈ اورینٹل سیریز (7) صفحہ 141 (8) 895۔ 898

[8] رگ وید (9) 12، 3۔

ہوتا ہے کہ شودر قبیلہ یا محکومانہ کاموں کو کرنے والے آریوں کے طبقے گھٹ کر چوتھے ورن کی حیثیت پر پہنچ گئے، اور اس اعتبار سے ہو سکتا ہے کہ چاروں ورنوں کی مشترک اصل کی روایت میں حیثیت کا کوئی عنصر رہا ہو لیکن یہ ایک مکمل حقیقت نہ تھی۔ یہ ممکن ہے کہ بعد کے زمانے میں، آریہ شودروں کی اولادوں کے نئی زرخیز گنگائی آبادیوں میں اضافہ کا سلسلہ جاری رہا ہو، لیکن ویدک عہد اور اس کے بعد سے مختلف نسلوں کے جنگلی باشندوں کی کثیر تعداد یکے بعد دیگرے شودر ورن میں ضم ہوتی گئی۔[1] ورنوں کے مشترک اصل کی قدیم روایت سے بظاہر غیر آریائی قبیلوں کے، برہمنی برادری میں داخلہ کی توجیہہ تو نہ ہو سکی، لیکن اس نے ایک مفید افسانہ کا مقصد پورا کیا۔ یہ مختلف الاقسام عناصر کے انجذاب اور اتحاد کے عمل میں معاون ثابت ہوئی اور جہاں تک اس مفروضہ کا تعلق ہے کہ شودر اولین انسان (منو) کے پانوں سے پیدا ہوئے تھے، یہ برہمنی سماج میں ان کی محکومانہ حیثیت کے لیے جواز فراہم کر سکی۔

شودروں کا ایک ایسے سماجی طبقہ کی حیثیت سے پہلا ظہور جس کا مقصد تینوں اونچے ورنوں کی خدمت کرنا تھا کب واقع ہوا؟ رگ ویدک سماج میں کچھ ایسے مرد اور عورت غلام تھے جو گھر میں ملازمین کے طور پر کام کیا کرتے تھے لیکن وہ اس قدر زیادہ نہ تھے جس سے شودروں کے محکوم ورن کی تشکیل ہو سکے۔ بحیثیت ایک سماجی طبقہ کے شودروں کا رگ وید میں پہلا اور واحد حوالہ پرُش شکتہ، کی اس عبارت میں جس کا حوالہ پہلے آ چکا ہے اور جو اتھر وید کے انیسویں سکند میں دوبارہ درج ہے ملتا ہے۔[2] اسی سکند میں دو اور عبارتیں ہیں جن میں چاروں ورنوں کی موجودگی کا حوالہ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک میں دربھ (گھاس) سے پوجاریوں کو برہمن، کشتری، شودر اور آریہ[3] کی نگاہوں میں عزیز بنانے کی دعا مانگی جاتی ہے۔ غالباً یہاں آریہ سے مراد ویش سے ہے۔ دوسری عبارت میں، دیوتاؤں، بادشاہوں اور شودر اور آریہ[4] ورنوں کی نگاہوں میں عزیز بنے کی تمنا کی جاتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دیوتا، برہمنوں کے اور آریہ، ویشیوں کے مرادف[5] ہیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ تمام عبارتیں انیسویں سکند

---

[1] اولڈن برگ، زیڈ، ڈی، ایم، جی (51) 286

[2] اتھر وید (۱۹) 6، 6۔

[3] اتھر وید (۱۹) 32، 8۔ پیپالادا (12) 4، 8۔

[4] اتھر وید (۱۹) 62، 1۔ پیپالادا (2) 32، 5

[5] اتھر وید (۱۹) 62، 1 کے ترجمہ پر وھٹنے کا نوٹ۔ ہارورڈ اورینٹل سیریز (8) 1003۔

میں جو شمول بیسویں سکند کے 'اتھروید[1] کے مرکزی مجموعہ کا ضمیمہ ہے' درج ہیں۔ اس کے پہلے کی ایک عبارت میں برہمن، راجنیہ یا شودر کے تیار کیے ہوئے ایک جادو کا ذکر آتا ہے اور اس میں وہ جادو بھی شامل ہے جس کا اثر اس کے کرنے والے پر لوٹ پڑتا ہے[2]۔ یہ اتھروید کے دوسری بڑی تقسیم سے (سکند 8 - 12) جو وھٹنے کے قول کے مطابق محسوس طور پر پروھتانہ اصل رکھتی ہے[3] متعلق ہے۔ اس سے یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ ورن نظام کی نشو نما پروھتانہ اثر کے تحت عمل میں آئی۔ ہمارے مقصد کے لیے برمحل دوسرا واحد حوالہ جسے وھٹنے کے قول کے مطابق اتھروید کے ابتدائی عہد سے منسوب کیا جا سکتا ہے، برہمن، راجنیہ اور ویش کا تو ذکر کرتا ہے[4] لیکن شودر کو چھوڑ دیتا ہے۔ چنانچہ یہ بات واضح ہے کہ بحیثیت ایک سماجی طبقہ کے شودروں کا ظہور صرف اتھرویدک عہد کے اختتام پر ہوتا ہے جب کہ ان کی اصل کے متعلق پُرشہ سکتہ کی عبارت رگ وید کے دسویں سکند میں بڑھا دی گئی ہو۔

ہم یہ جاننا چاہیں گے کہ چوتھے ورن کو شودر کیوں کہا جانے لگا؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بالکل اسی طرح جیسے کہ عام یوروپی لفظ 'سلیو' (غلام) اور سنسکرت لفظ داس 'مفتوح اقوام کے ناموں سے ماخوذ تھے'، ویسے ہی لفظ شودر بھی اس نام کے ایک مفتوح قبیلہ سے ماخوذ تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ چوتھی صدی ق۔ م میں شودر نام کا ایک قبیلہ موجود تھا کیونکہ ڈیوڈوروس، سودرئی[5] نام کے ایک قبیلہ کے خلاف جو موجودہ سندھ کے کچھ حصوں پر قابض تھا سکندر کی پیش قدمی کے بارے میں تحریر کرتا ہے ہم ان قبیلوں میں سے چند کے وجود کا سراغ جن کا ذکر یونانی مصنفوں نے کیا ہے، بہت زیادہ قبل کی مدت میں لگا سکتے ہیں مثلاً آرین کے ابقنوئ

---

1. وھٹنے، بحوالہ مابعد صہ 28
2. اتھروید (10) 1، 3
3. ہارورڈ اورنٹیل سیریز (7) صہ 155.
4. اتھروید (5) 17، 9۔ پیپالادا (9) 16، 7
5. میک کرنڈل، 'ہندوستان پر حملہ' (Invasion of India) صہ 293۔ ارئین سوگدئی لکھتا ہے (ایضاً صہ 157) جو غلط ہو سکتا ہے۔ بطلیموس (K Ptolemy) [3، 20(6)] پھر سورونئی کو ارکوسیا کے وسطی حصوں میں جس میں مشرقی افغانستان کا بہت زیادہ حصہ شامل تھا اور جس کے مشرقی سرے پر دریائے سندھ واقع تھی آباد بتاتا ہے۔ (Mc Crindle 'Ancint INDIA as described by Ptolemy صہ 317)

(ڈرائیوڈورس نے جنھیں ہمبستی کہا ہے) اور ایتریہ برہمن[2] کے امبشٹھوں کو جس میں ایک امبشٹھ بادشاہ کا ذکر آیا ہے ایک ہی تصور کیا جا سکتا ہے یہی صورت شودر قبیلہ پر منطبق ہو سکتی ہے اور اس طور پر تقریباً دسویں صدی ق م کے شودر ورن کا چوتھی صدی ق م کے شودر قبیلہ سے سراغ چلایا جا سکتا ہے۔

اتھروید کے ابتدائی ترین حصہ میں شودر کے تین حوالوں کی اس روشنی میں تعبیر کی جا سکتی ہے۔ یہ حوالے وھٹنے کے قول کے مطابق، اتھروید کی پہلی بڑی تقسیم سے (سکند 1-7 ، 107) جو مقبول عام اصل کے زیادہ موافقت میں ہے، اور جو زیادہ فرق کے باوجود، اس مجموعہ[3] کا سب سے زیادہ مخصوص جزو سے متعلق ہیں۔ ان میں سے دو میں پجاری ایک بوٹی کے ذریعہ، ایک جادوگر کا سراغ لگانے کی غرض سے آریہ خواہ شودر سب کو دیکھنا چاہتا ہے[4]۔ اس سلسلہ میں برہمن یا راجنیہ کا کوئی ذکر نہیں آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہاں آریہ اور شودر دو سماجی طبقوں (ورنوں) کی نمائندگی کرتے ہیں یا دو قبائلی جماعتوں کی۔ موخرالذکر مفروضہ بظاہر معقول معلوم ہوتا ہے۔

آریہ اور داس یا دسیوں کی ابتدائی مخالفت کی جگہ آریہ اور شودر کی مخالفت لے لیتی ہے۔ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ ان حوالوں سے اس سماجی فاصلہ یا پابندیوں کا کوئی اندازہ نہیں ملتا جو ورن کے تخیل میں مضمر ہیں۔ ان کا موازنہ اس مجموعہ کی ایک دوسری عبارت سے جس میں آریہ اور داس کا ذکر آیا ہے اور جس میں پروہت یا ورُن یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی داس یا آریہ ان کی قائم کی ہوئی روش میں تبدیلی نہیں لا سکتا، کیا جا سکتا ہے[5]۔ رگ وید میں بھی اسی طرح کی عبارتوں کا ذکر کیا گیا ہے جس میں پجاری اپنے دشمن آریوں اور داسوں یا دسیوں ورنوں پر غالب آنا چاہتا ہے۔ برہمنی شارحین کی جانب سے سماجی رشتوں سے براہ راست تعلق رکھنے والی ویدک اصل تحریروں کی صحیح تعبیر کرنے میں بعد کی مدت میں پیش آنے والی تبدیلیوں کی پیش بینی کا رجحان ایک رکاوٹ ثابت ہوئی ہے۔ اس کی ایک مثال، رگ وید میں مندرج آریہ اور داس الفاظ کے معنی سے پیش کی جا سکتی ہے۔ سائنہ آریہ کو پہلے تین ورنوں کا فرد اور داسوں کو شودر تصور کرتا ہے[6]۔ یہ بین طور پر سماج کی چار ورنوں

---

1. پولیٹیکل ہسٹری آف اینشنٹ انڈیا۔ ص 255
2. ایتریہ برہمن، (8)، 21۔
3. ہاورڈ اورینٹل سیریز (7) ص ص 148، 155۔
4. تاپاہام سارو م پشیامی یا شچہ شودرا اُدت آریہ۔
اتھروید (4) 20، 4۔ 8۔ پیپلادا (8) 6، 8۔
5. اتھروید (5) 11، 3۔
6. رگ وید کی شرح (Commentary) (2)، 12۔4۔

میں بعد کی تقسیم پر مبنی ہے جسے جائز ثابت کرنا، سائینہ کی تعبیر کا مقصود ہے۔ اسی طور پر زیر بحث اتھرویدک حوالہ میں، سائنیہ آریہ کو تین ورنوں کا ایک جزو بتاتا ہے[1] جس سے قدرتی طور پر شودر چوتھے ورن کے نمائندے ہو جاتے ہیں، لیکن اگر ابتدائی تحریروں کا مطالعہ دھرم شاستروں میں مندرج آریہ اور شودر کے متعلق بعد کے تخیلات کی روشنی میں کیا جائے تو ان کی تعبیر کرنا امر محال ہوگا۔

یہ بات کہ اتھروید کے ابتدائی ترین حصہ میں شودر بحیثیت ایک قبیلہ کے دکھائی دیتے ہیں میرے حوالے سے بھی اخذ کی جا سکتی ہے جس میں تکمن نامی تپ سے ایک چنچل شودر عورت پر معہ مجاونتوں، بالھیکوں اور مہاورشوں کے حملہ کرنے کو کہا جاتا ہے[2]۔ جہاں پر مہابھارت میں شودر قبیلہ کو آبھیروں کے ہمراہ رہتا ہوا بتایا گیا ہے[4]۔ ایک دوسرے چھند میں بھی یہ خواہش دہرائی گئی ہے کہ تپ کو غیر ملکی لوگوں کے پاس جانا چاہیے[5]۔ اس سب سے یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ شودر عورت کا جس سیاق میں ذکر کیا گیا ہے وہ شمالی مغربی ہند میں آباد غیر ملکی قبیلوں کے خلاف اتھرویدک عہد کے آریوں کے مخاصمانہ رویہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس لیے یہاں شودر لفظ کے معنی غالباً شودر قبیلہ کی عورت ہے۔ پیپلادہ کے تصحیح شدہ نسخہ کی متوازی عبارت میں شودر کی جگہ داسی آیا ہے[6] جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے خیال میں یہ اصطلاحیں ایک دوسرے کی جگہ استعمال کی جا سکتی تھیں۔ لہٰذا شودر کی اصطلاح کو اتھروید کے اس جزو میں جسے ابتدائی ترین اور سب سے زیادہ امتیازی جزو تصور کیا جاتا ہے ورن کے مفہوم میں نہیں بلکہ ایک قبیلہ کے مفہوم میں خیال کرنا چاہیے کیونکہ بہ اعتبار سیاق یہ زیادہ برمحل ہے۔

شودروں کا آبھیروں کے جوڑ کے ساتھ بحیثیت ایک قبیلہ کے مہابھارت میں بار بار ذکر آتا ہے۔ جس میں ایسی روایات درج ہیں جو کم از کم دسویں صدی ق م تک پرانی ہو سکتی ہیں۔ یہ رزمیہ شودر طبقہ

---

1. اتھرویدکی شرح (4) 20، 4
2. اتھروید (5) 22، 7 و 8
3. موازنہ بہ ویدک انڈیکس، ص ص 258-9۔
4. "شودرا بھیرا تھ درداہ کا تمیرآہ پشوبھیہ سہا"، مہابھارت (6) 10، 66، 46 جہاں کریٹکل ایڈیشن میں "ابرآن تاہ" کے بجائے غلطی سے "اپرندراہ" تحریر ہے۔
5. اتھروید (5) 22، 12-14
6. پیپلادہ (13) 1، 9۔

دکلا) جس کا ذکر کشتری اور دلش کلاؤں کے ساتھ آتا ہے[1] اور اس شودر قبیلہ کے درمیان جس کا ذکر آبھیروں، درووں، ٹوکھاروں، پہلوؤں وغیرہ[2] کے ساتھ آتا ہے ایک واضح امتیاز قائم کرتی ہے۔ بحیثیت ایک قبیلہ کے شودروں کا ان اقوام کی فہرست میں جنھیں نکل نے اپنے ہمہ گیر فاتحانہ حملہ (دگ وجے) کے دوران مغلوب کیا[3] اور نیز ان قوموں کی فہرست میں جو یدھشٹر کو اس کی تاج پوشی کے بڑے یون راجسویہ) کے موقع پر نذرانے بھیج رہی تھیں[4] ذکر آتا ہے۔ ان اقوام کا سلسلۂ تاریخ متعین کرتے وقت، ہمیں شودروں، ور آبھیروں جو غالباً بھارت کی جنگ کے وقت موجود تھے اور دوسری قوموں مثلاً شاکوں، تکھاروں، پہلوؤں، رومکوں، چینیوں اور ہونوں کے درمیان جن کے نام فہرست میں بعد کو بڑھا دیے گئے[5] تھے امتیاز قائم کرنا ہوگا۔ سنہ عیسوی کے آگے پیچھے کچھ چند ابتدائی صدیوں کے غیر ہندوستانی آخذ شودروں اور آبھیروں کے غیر ملکی تعلقات کا کوئی اشارہ نہیں دیتے۔ مشکل ہی سے کوئی بات اس نظریہ کی تائید کرتی ہے کہ آبھیر لوگ ہندوستان میں سنہ عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں وارد ہوئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بحیثیت ایک قبیلہ کے مہابھارت کی جنگ کے وقت موجود تھے[6] اور جنگ عظیم کے بعد پیش آنے والی افراتفری میں وہ پنجاب میں پھیل گئے[7]۔ آبھیروں کے ہمراہ شودروں کے بار بار تذکرے سے یہ سوجھاؤ ملتا ہے کہ وہ ایک پرانا قبیلہ تھا جو جنگ کے وقت پھل پھول رہا تھا۔ یہ تجزیہ اتھروید کے ابتدائی ترین حصہ میں مندرج 'شودر' کی اصطلاح کی ایک قبیلہ کے مفہوم میں تعبیر کے عین مطابق ہے۔

اتھروید

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شودر لوگ ایک آریائی قبیلہ تھے یا قبل آریائی اور اگر وہ لوگ آریائی تھے تو وہ ہندوستان میں کب وارد ہوئے؟ شودر قبیلہ کی نسلی تقسیم کے بارے میں متضاد نظریے

---

[1] ایضاً (2) 29، 8-9۔ پہلوؤں اور بربروں کا بھی ذکر آتا ہے۔ ایضاً (2) 29، 15۔

[2] مہابھارت (6) 10، 65۔

[3] ایضاً (6) 10، 66۔

[4] ایضاً (2) 47، 7

[5] ایضاً (2) 47، 7 اور مابعد۔

[6] پی بنرجی، جرنل آف بہار ریسرچ سوسائٹی۔ پٹنہ (41) 160۔ 1۔

[7] بدھ پرکاش جرنل آف بہار ریسرچ سوسائٹی پٹنہ (45) 255، 220۔ 3۔

پیش کیے گئے ہیں۔ پہلے یہ کہا جاتا تھا کہ شودر آریوں کی ایک ابتدائی لہر تھے[1]۔ بعد میں یہ تجویز ہوئی کہ یہ قبل آریائی اقوام کی ایک شاخ تھے[2]۔ ان میں سے کسی ایک بھی نظریہ کی تائید میں کوئی سند نہیں لائی گئی ہے مگر موجودہ مواد کی روشنی میں ہم یہ سوچنے پر مائل ہوتے ہیں کہ شودر قبیلہ آریوں سے کچھ نسبت رکھتا تھا۔ یہ امر دلچسپی کا باعث ہے کہ انھیں ہمیشہ ابھیروں[3] کے زمرہ میں جو آبھیری[4] نام کی ایک آریائی زبان بولتے تھے رکھا گیا ہے۔ اس امر سے کہ برہمنوں کے عہد میں بھی شودر طبقہ کے لوگ آریائی بولی سمجھ سکتے تھے یہ ایک خفیف سا سوچا اُول سکتا ہے کہ شودر قبیلہ آریائی زبان سے مانوس تھا۔ اس پر مزید یہ کہ شودروں کا دراوڑوں، پلندوں شابروں وغیرہ ایسے قبل آریائی قوموں کی فہرست میں کبھی ذکر نہیں آیا ہے۔ ان کا مقام ہمیشہ شمال مغرب میں

---

[1] ویبر، زیڈ، ڈی، ایم، جی (۴) 301، فٹ نوٹ 2۔ موازنہ بہ روتھ، زیڈ۔ ڈی۔ ایم۔ جی (۱) 84۔

[2] تیک، ایس، او، ایس، آئی ص 315، گیتھ، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (۱) 86۔ Lassen IND. Att. (2) 74 ایوازنہ بہ ویبر Indische Studien (18) 85-86 و 255۔ زمر بطلیموس کے سدروئی اور برآبوئی کو ایک ہی تصور کرتا ہے، (Att. heb ص 435)، لیکن کسی ایسے مفروضہ کی کوئی بنیاد نہیں معلوم ہوتی۔ موازنہ بہ ہوپکنس، ہندوستان کے مذاہب (Rilgions of India) ص 548، فٹ نوٹ 3۔ پارگیٹر کا خیال ہے کہ شودر اور آبھیر آپس میں بے حد مخلوط اور قریبی تعلق والے جنگلی قبیلے تھے (مارکنڈے پُران، ترجمہ ص ص 313-14، فٹ نوٹ)۔

[3] مہابھارت (۵) 10، 45، 46 65-66۔ مہابھارت کے کریٹیکل ایڈیشن (۷) 19، 17 میں شودر ابھیرا ایک غلط خواندگی معلوم ہوتی ہے۔ اسے جیسا کہ دیگر قلمی نسخوں میں ہے شودر آبھیرا ہونا چاہیے (۷) 19، 7 کا فٹ نوٹ)۔ پتنجلی کی مہابھاشیہ میں شودر اور آبھیر کا ایک ساتھ ذکر آتا ہے (پاتنجلی کی) مہابھاشیہ میں پانی کی قواعد کی شرح (۱) 2، 72، 6)

[4] آبھیروکتی کے ابتدائی ترین نمونے، دوسری یا تیسری صدی ب۔ م کی ایک تصنیف بھارت کے ناٹیہ شاستر میں ملتے ہیں (پی۔ ڈی۔ گون، بھوسیٹیا نہا کا تعارف ص ص 50-51) یہ بین طور پر سنسکرت سے بہت قریب ہیں۔

[5] مہابھارت کی فہرست تقریباً اسی شکل میں پرانوں میں ملتی ہے جہاں شودروں کا بحیثیت ایک قوم کے آبھیروں، کالاتو کیوں، اپرانتوں، پہلوؤں (کریٹیکل ایڈیشن میں غلط طور پر بطور پلیووں کے دکھائے گئے) اور دوسروں کے ساتھ ذکر آیا ہے مارکنڈے پران باب 57، 35-36 اور متسیہ پران باب 113۔ 40۔ گپتا عہد میں معلوم ہوتا ہے کہ شودر قبیلہ کا ایک واضح علاقہ پر قبضہ تھا جس کا اندراج وشنو پران (۴) 24، 18) میں سوراشٹر، اونتی اور آربودا علاقوں کے ساتھ ملتا ہے۔ ڈکشت کی شودرا کی خواندگی (Gupta Polity PP. 3-4)

(باقی اگلے صفحہ پر)

دکھایا گیا ہے جو بعد کے زمانہ میں ایک ایسا علاقہ تھا جہاں خاص طور پر آریہ آباد تھے[1]۔ ابھیر اور شودر سرسوتی ندی کے قریب آباد تھے[2]۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے خلاف مخاصمت کے باعث سرسوتی ریگستانوں میں غائب ہوگئی[3]۔ یہ حوالے پرُمعنی ہیں کیونکہ درشدوتی کے ساتھ سرسوتی بھی آریہ ورش نامی علاقہ کی ایک سرحد بناتی تھی۔ ہندوستانی داس کے ہم حیثیت ایرانی دھیے کا حوالہ پہلے آچکا ہے لیکن شودر کے مقابلہ میں کوئی ایسی مساوات قائم کرنا مشکل ہے۔ یہ سوجھاؤ شبہ کے ساتھ دیا گیا ہے کہ شودر کو یونانی لفظ 'کودروس' کے جسے ہومر (تقریباً ۱۰ صدی۔ ۹ صدی ق م) نے 'بڑے کے' مفہوم میں استعمال کیا ہے اور اس کا اطلاق عموماً آسمانی مخلوق کے اور شاذ خاکی مخلوق کے ایک لقب پر ہوتا ہے[5]۔ مساوی قرار دیا جا سکتا ہے۔ بعد کے زمانوں میں ہندوستان میں شودر ایک ایسی اصطلاح تھی جس کا اطلاق ان لوگوں پر ہوا کرتا جنھیں برہمن ناپسند کرتے تھے۔ برعکس اس کے ہومر کے یونان میں یہ پسندیدگی کی ایک اصطلاح تھی۔ ہم اس کی ایک بہت ہی مشروط توجیہہ یہ خیال ظاہر کر کے کر سکتے ہیں کہ ایک فرضی انڈو۔ یوروپی کودر قبیلہ کے افراد ان قبیلوں کے رہنماؤں کے درمیان جنھوں نے بعد میں یونان پر حملہ کیا مشہور ہوئے، جب کہ اسی قبیلہ کے ان افراد کو جو ہندوستان میں داخل ہوئے ان کے ساتھی حملہ آوروں نے محکوم بنا لیا۔ یہ امر کہ ایک ہی اصطلاح کے معنی مختلف سیاق و سباق میں تبدیل ہو جاتے ہیں، اسُر کی مثال سے واضح ہے کہ ہندوستان میں اسُر کو بدی سے منسوب کیا جاتا تھا اور اس کا مثنیٰ اہور، ایران کا ایک دیوتا تھا۔ اس تمثیل کا اطلاق شودر کی اصطلاح کے ہندوستان و یونان میں استعمال پر ہو سکتا ہے، لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ کودروئی، یونان میں ایک قبیلہ تھا، اسے فیصلہ کن تصور نہیں کیا

کا کوئی جواز نہیں ہے کیونکہ اصل تحریر میں صاف طور پر شودر علاقہ درج ہے۔

[1] میور اوریجنل سنسکرت ٹکسٹس، (2) 355۔357۔

[2] شودرا بھیر اگنا بجوائے چاشرتیہ سرسوتیم' مہابھارت (2) 29، 9۔

[3] شودرا بھیران پرتی دوتشیادیا ترانا نشٹا سرسوتی۔ مہابھارتیہ (کلکتہ ایڈیشن) (9) 37، 1

[4] Waekernagel, "Indoiranisches," Sile ungsheich toder Koniglich Preussichcu Akademic der wissewscha- fteu, 1918, 410-411.

[5] 'کودروس' کے تحت، لڈل اور اسکاٹ 'یونانی۔ انگریزی لغت' (1) A Greek English Dictionary.

جا سکتا۔ تاہم جو کچھ اوپر گذر چکا ہے اس کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ داسوں کی طرح شودر، ہندوستانی آریہ اصل سے متعلق ایک قوم تھی۔

اگر ان کا ہندوستانی آریوں سے تعلق تھا، تو وہ ہندوستان میں کب آئے؟ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ لوگ نقل مکانی کرکے آنے والے آریوں کی ایک نسبتاً ابتدائی لہر تھے[1] لیکن چونکہ ان کا رگ وید میں تذکرہ نہیں آیا ہے، لہٰذا یہ ممکن ہے کہ وہ لوگ رگ ویدک عہد کے اختتامی دور میں غیر ملکی قبیلوں کے شمالی مغربی ہند میں بعد کے ہلّہ کی نمائندگی کرتے ہوں۔ آثاری شہادت کی بنیاد پر اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں قوموں کی آمد ایک مسلسل عمل تھا جو 2000 ق م[2] کے بعد تقریباً ایک ہزار سال تک قائم رہا۔ اس مفروضہ کی تائید لسانی شہادت سے بھی ہوتی ہے[3]۔ لہٰذا یہ اغلب ہے کہ شودر ہندوستان میں قبل مسیح کے دوسرے ہزار سالہ عہد کے خاتمہ کے لگ بھگ آئے اور اس وقت یہ ویدک آریوں سے شکست کھانے کے بعد دھیرے دھیرے بعد کے ویدک سماج کے اندر چوتھے ورن کی حیثیت سے جذب ہو گئے۔

یہ وثوق کے ساتھ کہا گیا ہے کہ برہمنوں کے ساتھ ان کی طویل کشمکش کے نتیجہ میں کشتریوں کی حیثیت گھٹا کر شودروں کے برابر کردی گئی جنھوں نے بالآخر اپنے مخالفین کو اپنین (جنیو کی عطا) کے حق سے محروم کردیا[4]۔ مہابھارت کے شانتی پرون میں مندرج ایک واحد روایت کی بنا پر کہ پیجون ایک شودر بادشاہ تھا، یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ شودر ابتداءً کشتری تھے[5]۔ واقعاتی طور پر اس خیال کی کوئی بنیاد نہیں معلوم ہوتی اول تو کشتری بحیثیت ایک واضح ورن کے اپنے حقوق و فرائض کے ساتھ رگ ویدک عہد میں موجود نہ تھے۔ جنگ اور امور عامہ کا انتظام، منتخب لڑنے والوں کی ایک جماعت تک محدود نہ تھا بلکہ یہ پورے قبیلہ کی ذمہ داری تھی۔ شروع ہی سے لڑنے والوں اور پروہتوں کے بتدریج ابھرتے ہوئے طبقے، آریائی اور غیر آریائی اقوام کے خلاف جنگ میں وِش کی رہنمائی کرنے میں اعانت کرتے تھے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ،

---

[1] ویبر، زیڈ، ڈی، ایم، جی (4) 301، فٹ نوٹ 2۔ موازنہ بہ روتھ، زیڈ، ڈی، ایم، جی (1) 84۔
[2] اسٹوارٹ پگوٹ، اینٹی کوئیٹی، (4) نمبر شمار 96، 218۔
[3] ٹی۔ بیرو، سنسکرت زبان، (The Sanskrit Language) ص 31
[4] امبیدکر، حوالہ سابقہ ص 239۔
[5] ایضاً ص ص 139-42۔ لیین نے اس امر کی طرف متوجہ کیا کہ مہابھارت

لڑنے والے، پروہتوں کو کثیر عطیات دیتے رہے اور مذہبی رسم و رسوم کو زیادہ مفصل بنایا گیا اور نتیجۃً انھیں انجام دینے والے پروہتوں اور ان کے سرپرست لڑنے والوں کی طاقت، عام لوگوں کے بالمقابل بہت زیادہ مستحکم ہوگئی۔ دوسرے یہ کہ، متاخر ویدک عہد کے دوران پروہتوں اور لڑنے والوں کی جنگ کی گونجوں کے باوجود جن کا تذکرہ پرشورام اور وشواستر کے قصوں میں آتا ہے، کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہو کہ اپنین کوئی متنازعہ فیہ مسئلہ تھا جو کشتریوں کے خلاف فیصل ہوا۔ غالباً نزاع کا مرکز سماجی برتری کا سوال تھا جو ان کے حقوق کی نوعیت کو متعین کرتا تھا۔ علم پر برہمن اجارہ داری کے متعلق کچھ نزاع تھی جسے کشتریوں نے کامیابی کے ساتھ چیلنج کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ غالباً اشوپتی کیکئی اور پرد آہن جیولی، برہمنوں کے استاد تھے[1] میتھلا کے جنک ایسے کشتری حکمران، اپنیشدی خیالات کے فروغ میں شریک ہوئے اور کشتری حکمران وشوامتر پروہت کے اونچے منصب پر فائز ہوا۔ شمالی مشرقی ہندوستان میں گوتم بدھ اور وردھ مان مہابیر کی تعلیمات کے نتیجہ میں جو کشتریوں کو سماجی اولیت، اور برہمنوں کو ان کے بعد کا درجہ دینے کے مدعی تھے، کشتریوں کی بغاوت اپنے انتہائی عروج پر پہنچی۔ اصل مسئلہ یہ تھا کہ سماج میں اوّل مقام برہمن کو حاصل ہو یا کشتری کو۔ مابعد ویدک یا قبل موریائی تحریروں میں سے کسی ایک میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس سے یہ واضح ہو کہ برہمن، کشتریوں کی حیثیت کو کم کر کے تیسرے یا چوتھے ورن پر پہنچانا چاہتے تھے یا یہ کہ کشتری، برہمنوں کے ساتھ یہی سلوک کرنا چاہتے تھے۔ تیسرے، یہ سوچنا غلط ہوگا کہ شروع میں اپنین سے محرومی، شودر کی کوئی فیصلہ کن پہچان تھی۔ اس سلسلہ میں، عدالتوں کے حالیہ فیصلے[2] شودر طبقہ کے وجود میں آنے کے وقت کی صورت حال کی رہنمائی نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ بعد میں آئے گا، شودر کی اپنین سے محرومی محض متاخر ویدک عہد کے اختتام سے شروع ہوتی ہے اور اس پر مستزاد یہ عائد کی ہوئی محرومی اس کی محکومیت کی واحد علامت نہیں بلکہ منجملہ متعدد علامتوں کے ایک تھی۔ جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے اپنین سے محرومی، آریوں کی شودروں میں تبدیلی کا سبب نہ تھا، بلکہ یہ معاشی اور سماجی عدم مساوات میں اضافہ کے باعث ان کے نچلے طبقہ میں گراوٹ کا نتیجہ تھا۔

چوتھے، شانتی پرون کی اس روایت کی صداقت کہ پیجون شودر تھا تصدیق کرنا مشکل ہے۔ ایے اور

---

[1] کوسمبی، جے، بی، بی، آر، اے، ایس نیو سیریز (23) 45۔

[2] امبیدکر، حوالہ سابقہ ص ص 185 - 90

[3] ایضاً ص 139

بھارت قبیلہ کے سردار شودا س کو ایک ہی خیال کیا گیا ہے اور یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ دس بادشاہوں کی لڑائی کا یہ مشہور ہیرو ایک شودر تھا۔[1] ویدک تحریروں میں اس کے نظریہ کی تائید کرنے والی کوئی چیز نہیں اور شانتی پرون کی روایت کی تصدیق رزمیہ یا پُرانک کسی بھی دوسرے آخذ سے نہیں ہوتی۔ روایت میں درج ہے کہ شودر پیجون قربانی (ہون) کرتا تھا اور یہ ایک ایسے سلسلۂ عبارت میں ہے جہاں یہ لکھا ہے کہ شودر پانچ بڑی قربانیاں (ہون) کر سکتے تھے اور نذر چڑھا سکتے تھے۔[2] یہ فیصلہ کرنا کہ یہ روایت صحیح تھی یا غلط دشوار ہے لیکن یقینی طور پر اس کا مقصد شودروں کے فیاضانہ رویہ کے مطابق تھا۔ یہ امر قابل تحریر ہے کہ بعد کے زمانے میں برہمن شودر یا دشٹر منش کی اصطلاح کو بغیر کسی امتیاز کے ہر اس شخص پر جو ان کا مخالف ہوا استعمال کرتے تھے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ شودر پیجون کے ساتھ بھی یہی صورت رہی تھی۔ بہت سی صورتوں میں ان بیانات کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ کشتریوں اور برہمنوں کی حیثیت گرا کر شودروں کے برابر کر دی گئی تھی بلکہ ان سے محض یہ سوجھا و ملتا ہے کہ یہ لوگ نسلی اعتبار سے خصوصاً ماں کی طرف سے شودر تھے۔[3]

بظاہر شودر قبیلہ، مثل آریائی قبیلوں اور ان کے قبائلی اداروں کے فوجی[4] خدمات انجام دیا کرتا تھا۔ مہابھارت میں شودر لوگوں کی فوج کا ذکر امبشٹھوں، سیبیوں اور سوراسینوں[5] وغیرہ کی فوجوں کے ساتھ آیا ہے۔ لیکن اس سے کشتری ورن کے پورے قبیلہ کی تعداد جیسا کہ ہم اسے اس کے واضح فرائض اور حقوق کے ساتھ جانتے ہیں پوری نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس نظریہ میں کہ کشتریوں کی حیثیت گو گرا کر شودروں کے برابر کر دیا تھا مشکل ہی سے کوئی وزن ہے۔

'شودر' کی اصطلاح کی وجہ تسمیہ جاننے کے سلسلہ کی کوششیں تسلی بخش معلوم نہیں ہوتی ہیں اور یہ ورن کے اصل کے مسئلہ کی وضاحت میں مشکل ہی سے معاون ہیں۔ اس سلسلہ کی اولین کوشش بادرآین کے ویدانت

---

[1] مہابھارت (12) 60، 38۔ 40۔

[2] 'بھوشیہ' حصہ (1) 42، 22۔ 26 میں ایسے متعدد رشیوں کا اندراج ملتا ہے جن کی مائیں اس ورن کے کسی نہ کسی طبقہ کی تھیں جنھیں شودر خیال کیا جاتا تھا۔ یہ فہرست متعدد دوسرے پرانوں اور مہابھارت حوالہ زیریں صفحہ 63 پر ملتی ہیں۔

[3] آر۔ ایس شرما، جرنل آف دی بہار ریسرچ سوسائٹی پٹنہ (38) 435-7، (39) 416-7

[4] مہابھارت (7) 6، 6۔ موازنہ بہ 19، 7

[5] شوگسیہ تدنا درا شرونرت تمادرونٹراتا سوچیا تھے۔ ویدانت سوتر (1) 3، 34۔

سوتر میں ملتی ہے، جہاں اس لفظ کو دو اجزا میں بانٹا گیا ہے، 'شوک' بمعنی دُکھ اور 'درا' مادہ 'درو' بمعنی جھپٹنا سے[1] ماخوذ ہے۔ اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے شنکر، اس امر کی کہ جانشروتی[2] کو شودر کیوں کہا گیا، تین متبادل توجیہات پیش کرتا ہے یعنی (1) 'وہ دکھ کے اندر جھپٹ کر گیا' (شُچم ابھیدُدراوا) (2) 'دکھ اس پر جھپٹا' (شوچا وا بھیدُدروے) اور (3) وہ اپنے دکھ میں ریکو کے پاس جھپٹ کر گیا' (شوچا وا ریکوم ابھی دُدراوا)[3]۔ شنکر یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ لفظ شودر کو اس کے اجزا کے معنی کی تشریح کر کے ہی سمجھا جا سکتا ہے[4]۔ شودر کے متعلق بادرآین کے نکالے ہوئے اشتقاق اور اس پر شنکر کی تاویل کو صحیح طور پر غیر اطمینان بخش خیال کیا گیا ہے[5]۔ شنکر کے حوالہ دیے ہوئے 'جانشرتی' کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مہاورشوں کے درمیان جنھیں اتھرو وید، شمال مغربی ہند میں آباد ایک قوم بتاتا ہے، حکومت کرتا تھا۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ وہ شودر ورن سے متعلق تھا۔ وہ یا تو شودر قبیلہ سے یا کسی اور شمال مغربی قوم سے جسے برہمنی مصنفوں نے شودر کا لقب دیا تھا تعلق رکھتا تھا۔

انڑادی سوتروں کا مصنف، پانِنی کی قواعد کی کتاب میں اس اصطلاح کا بالکل ایسا ہی اشتقاق درج کرتا ہے جس میں شودر کو دو اجزا میں تقسیم کیا گیا ہے یعنی مادہ 'شک' یا 'شک + را'[6] لاحقہ 'را' کی توجیہہ مشکل معلوم ہوتی ہے اور یہ اشتقاق بھی خیالی اور دور کی آورد معلوم ہوتی ہے[7]۔

پرانوں میں مندرج برہمنی روایات بھی شودر کی اصطلاح کو مادّہ "شک" بہ معنی 'دکھی ہونا' سے منسوب کرتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ 'جنھوں نے دکھ پہنچایا اور بھاگے اور جنھیں جسمانی مشقت کی لت تھی اور جو بے شرم اور کمزور تھے وہ 'شودر' بنا دیے گئے'[8]۔ لیکن شودر کی اصطلاح کی یہ تشریحیں اس کے اشتقاق پر روشنی ڈالنے کے

1ے چندوگیہ اپنیشد (4) 2، 3 میں بطور بادشاہ کے ذکر آیا ہے۔
2ے شنکر کی ویدانت سوتر کی کمنٹری۔
3ے شودر ادَ بُو آرتھو سمبوات رودھا رتھیہ چا سمبھوات۔ ایضاً،
4ے -8 -137 (51) Indian Antiquary, Bombay.
5ے شوچر وشچہ، 11، 19۔
6ے -8 -137 (51) Indian Antiquary, Bombay.
7ے شوجیتسچہ درد منتسچہ پری چریا سو یے اتاہ۔ نستے جاد سوا لپا دیہ یا شچہ شودراس تا نہ بردھیو ساہیہ۔ وائیو، حصہ (1) (8) 158. بھوشیہ، (حصہ (1) 44، 23، مابعد میں یہ افسانہ ملتا ہے کہ شودروں کا یہ نام اس وجہ سے تھا کہ وہ ویدک علم کی بیٹ پاتے تھے۔ میٔے تے شردرو رُتم پرآپتا ہیہ شودرس تینہا کیرتتا ہ۔

بجائے، بعد کے زمانے میں ورن کی حیثیت کو ظاہر کرنے والی ہیں۔ اس اعتبار سے اس اصطلاح کی بودھی تشریحیں بھی ویسی ہی خیالی معلوم ہوتی ہیں جیسی کہ برہمنی۔ بقول بودھ کے وہ لوگ جن کے طریقے ڈراؤنے اور رذیل تھے (لُدآدآرا کھدآچارآتی) سدّے کہلائے اور اس طور پر لفظ 'سدّہ' وجود میں آیا۔[1] ابتدائی دور وسطی کی بودھی لغت میں 'شودر، کشودر'[2] کا مرادف ہوگیا اور اس بنیاد پر یہ تجویز ہے کہ شودر، کشودر[3] سے ماخوذ ہے۔ دونوں اشتقاق، لسانیاتی اعتبار سے غیر اطمینان بخش ہیں لیکن اس حیثیت سے کہ وہ ایام قدیم میں شودر ورن کے تصور سے جو تخیلات وابستہ تھے ان کی وضاحت کرتے ہیں، اہم ہیں۔ جب کہ برہمنی اشتقاق شودر کی خستہ حالی کا مظہر ہے، بودھی روایت میں سماج میں اس کی رذیل اور گھٹیا حیثیت کا حوالہ آیا ہے۔ یہ اشتقاق محض یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کیوں کر اشتقاقی اور نباتی توجیہات بھی مروجہ سماجی حالات سے متاثر ہوتی ہیں۔ ایک حال کا مصنف شودر کی اصطلاح کو مادّہ شوئی بہ معنی پھیلنا + مادّہ درا بہ معنی دوڑنا سے اخذ کرتا ہے اور اس کا یہ سجھاؤ ہے کہ اس اصطلاح سے مراد وہ شخص ہے جو گندگی کی زندگی کے درپے ہو۔ لہٰذا اس کے قول کے مطابق، شودر ایک کند ذہن شخص ہے جو جسمانی مشقت کے لیے پیدا ہوا ہے۔[4] اس کا شودر کی اصطلاح کا دو مادّوں سے اخذ کرنا ایک عجیب بات ہے اور وہ بھی مشکل ہی سے کسی قدیم اشتقاقی بنیاد کے بغیر۔ وہ اس اصطلاح کو جو معنی پہنانے کی کوشش کرتا ہے اس سے محض شودر کے تئیں روایتی رویہ کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اس کے اصل کے متعلق وہ کوئی انکشاف نہیں کرتا۔

رگ وید اور اتھروید میں مندرج سماج کے نقشے سے، شودر ورن کے آغاز کے وقت کی خستہ اور ناقابل لحاظ حیثیت کی مشکل ہی سے تصدیق ہوتی ہے۔ ان مجموعوں میں کہیں بھی کھانے اور شادی کے متعلق داسوں یا آریوں یا شودروں اور اونچے ورنوں کے درمیان قیود کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔[6] واحد ابتدائی حوالہ جس سے

---

[1] سُدّاتو یوا کھوم آیانی بیسٹم۔ دگھ نیکا یا (3) 95۔

[2] شودر کے تحت، مہاویت پتی۔

[3] Indian Antiquary Bombay. (52) 138-9۔

[4] سوریہ کنتہ، 'کھیکٹ، پھلیکا وریانی' S.K. Belavalkar Commemoration Vol. P. 44.

[6] این این گھوش یہ غلط تحریر کرتے ہیں کہ آریوں اور داسوں کے مابین یہ قیود رگ وید کے عطا کردہ ہیں۔ ہندوستانی تہذیب' (Indian Culture, Calcutta.) (12) 179-3۔

ورنوں کے مابین ایسے سماجی فاصلہ کا مفہوم نکلتا ہے' اتھروید میں ہے جس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ راجنیہ اور ویشیوں[1] کے بالمقابل، برہمن کو کسی عورت کا پہلا شوہر بننے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ شودر کا کوئی ذکر نہیں ملتا غالباً اس وجہ سے کہ اس مرحلہ پر اس کے ورن کا وجود نہ تھا۔ یہ ظاہر کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے کہ داسوں اور شودروں کو ناپاک تصور کرتے تھے یا یہ کہ ان کے چھونے سے کھانا یا اونچے ورنوں کے افراد کا جسم ناپاک ہوجاتا تھا۔[2]

شودر ورن کے اصل پر مذکورہ بحث کی تلخیص ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے کہ آبادی کے بڑے طبقوں، آریائی اور قبل آریائی دونوں کو گراکر کچھ تو خارجی اور کچھ اندرونی نزاعوں کے ذریعہ شودر ورن کی حیثیت پر پہنچا دیا گیا تھا۔[3] چونکہ نزاعوں کا مرکز خاص طور پر مویشیوں پر اور غالباً بعد کے زمانے میں زمین پر قبضہ سے متعلق ہوا کرتا، لہٰذا ان اشیاء سے بے دخل اور نادار کیے جانے والے لوگ، جدید سماج کا چوتھا طبقہ شمار ہونے لگا۔ یہ نظریہ کہ شودر ورن قبل آریائی لوگوں پر مشتمل تھا ویسا ہی یک طرفہ اور مبالغہ آمیز ہے جیسا یہ نظریہ کہ اس میں بیشتر آریہ قومیں شامل تھیں۔[4] اس عام سماجی نظریہ سے کہ طبقاتی تقسیم ابتداءً ہمیشہ انسانی نسل کی عدم یکسانیت[5] سے مربوط ہوتی ہے، شودروں اور داسوں (غلاموں) کی اصل کی محض جزوی توجیہہ ہوتی ہے۔ اغلب تر یہ ہے کہ داس اور شودر علی الترتیب، انھیں ناموں کے قبیلوں سے جو ہندوستانی آریوں سے نسبت رکھتے تھے موسوم کیے گئے، لیکن امتدادِ زمانہ کے ساتھ ان میں قبل آریائی اور گری ہوئی حیثیت کی آریائی آبادیاں شامل ہوگئیں۔ یہ امر اچھا خاصا واضح ہے کہ ابتدائی ویدک عہد میں شودروں یا غلاموں کی کوئی بڑی آبادی نہ تھی اور یہ کہ شودر ان مجبوریوں میں مبتلا نہ تھے جو بتدریج متاخر ویدک عہد اور اس کے مابعد زمانہ میں ان پر نازل ہوئیں۔

---

[1] اتھروید (5) 17، 8-9۔

[2] موازنہ بہ دت 'ذات پات کے نظام کی ابتدا اور نشوونما' (Origin and Growth of the caste System.) ص ص 20، 62۔

[3] گھلڈ: مہابھارت کی انسانی نسلیں (Ethnology of the Mahabharat) ص ص 89-95۔ بی۔ این۔ دت۔ ہندوستان کے سماجی نظام کا مطالعہ (Studies in Indian Social Polity.) ص ص 28-30۔ امبیڈکر 'شودر کون تھے؟' صفحہ 239۔

[4] موازنہ بہ (6) (2) 265۔

[5] لینڈٹمین، حوالہ سابقہ صفحہ 38۔

باب - 3

مبہم صورت حال

(تقریباً 1000 - 600 ق - م)

بعد کی ویدک تحریروں میں جو اس عہد میں شودروں کی حالت کے مطالعہ کے لیے تقریباً واحد ماخذ ہیں، خاص طور سے ان مذہبی رسوم پر بحث کی گئی ہے جو لوگوں کی زندگی کے تمام پہلوؤں میں سرایت کیے ہوئے تھے ہر اہم عوامی یا انفرادی فعل کے ساتھ اس کے حسب حال رسوم منسلک ہیں جن میں اکثر یہ امر ملحوظ رکھا جاتا ہے کہ سماج چار ورنوں میں بٹا ہوا تھا۔

ان رسوم سے اخذ کی ہوئی معلومات کا خصوصی تعلق کورو۔ پنچالوں کی سرزمین سے ہے۔ جہاں پر بعد کی ویدک تحریروں کا بیشتر حصہ مرتب کیا گیا۔[1] یہ تحریریں تخمینی طور پر تقریباً 1000 سے تقریباً ٥٠٠ قبل مسیح کے زمانہ پر محیط ہیں اور یہ سماجی ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر جو ان زمانوں کے مطابق جن سے کوئی مخصوص تحریر منسوب کی جا سکتی تھی، تبدیل ہوتے رہتے تھے، دلالت کرتی ہیں لیکن تمام یجروید مکتب خیال کے مجموعے (سمہتا) شوبت یجروید مکتب خیال کے مجموعوں سے قبل کے ہیں۔[2] براہمنوں میں سے تیتریہ اور ایتریہ جو ورنوں کے باہمی تعلق پر اہم اطلاعات فراہم کرتے ہیں، نسبتاً جدید ہیں، جب کہ پنچو دمشہ اور تیریہ قدیم ترین ہیں۔[3]

---

[1] ونٹرنیٹز، ہندوستانی ادب کی تاریخ (History of Indian Literature.)، (1) 195-6۔ بقول کیتھ تیتریہ مکتب خیال کی اصل سرزمین ملک کا وسطی حصہ تھا جیسا کہ کاٹھک، میترایانی اور نیز واجسنیئی اور تیتریہ مکتب خیال کے ساتھ تھا۔ ہارورڈ اورینٹل سیریز (18) 93۔

[2] ویبر. Ind. Lit. ص 86

[3] Wackernagel Altind. Grammetik. ص ص 30-31۔ کیتھ، ہارورڈ اورینٹل سیریز (24) 44

جمینیہ براہمنہ[1]، شتھ براہمنہ اور آتیریہ براہمنہ سے بھی بعد کے ہیں اور یہی صورت کوشیتکی یا شانکھاینہ براہمنہ[2] کی ہے بعض صورتوں میں، شروتہ سوتروں اور برہمنوں کے درمیان حدفاصل قائم کرنا مشکل ہے۔ پس بودھاینہ شروتہ سوتر کو ایک بعد کا براہمنہ تصور کیا جا سکتا ہے[3]۔ آپستمبھ شروتہ سوتر بھی ایسا ہی پرانا معلوم ہوتا ہے[4]۔ ان کے علاوہ، دوسرے خاص شروتہ سوتروں (یعنی اشولاینہ، کاتیاینہ، سانکھاینہ، لاتاینہ، دراہیاینہ اور ستیا شاڈھ) کی تاریخیں ۸۰۰ اور ۴۰۰ قبل مسیح کے درمیان معین کی گئی ہیں[5]۔ فی الوقت اپنشدوں کی تعداد ۲۰۰ سے بھی زائد ہے لیکن ان میں سے محض چھ ما قبل بدھ عہد سے منسوب کیے جا سکتے ہیں[5]۔ بعد کی مختلف ویدک تحریروں کے مختلف طبقات کے مواد کی جانچ کرتے وقت، ان کے منفرد متنوں کے مختلف اجزا کی اضافی تاریخوں کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہوگا[6]۔ اس کے علاوہ، بعد کے سمہیتاؤں خصوصاً براہمنوں میں، بمقابلہ رگ وید اور اتھرو وید تمنائی صیغہ کا استعمال بہت زیادہ کثرت سے پایا جاتا ہے[7]۔ لہٰذا بعد کی ویدک تحریروں میں مندرج بہت سے بیانات، واقعی میں پیش آنے والے واقعات کے اندراج کی شکل میں نہیں ہیں، بلکہ ان کی تعبیر بطور ہدایات اور مشوروں کے کرنی چاہیے لیکن مہابھارت کے حکایتی حصوں سے، پیش آنے والے واقعات کے متعلق موقع موقع کی شہادتیں چھانٹ کر نکالی جا سکتی ہیں جو بعد کے ویدک عہد کے واقعات پر روشنی ڈالتی ہیں[8]۔

چونکہ شودر ما بعد ویدک زمانوں میں خاص طور سے ایک خدمت کرنے والے لوگوں کے طبقہ کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم اواخر ویدک عہد میں ان کی حیثیت کے متعلق اپنے مطالعہ کا آغاز ان کی معاشی حالات سے متعلق تحقیق سے کریں گے۔ ایک ابتدائی حوالہ میں انھیں ایسے مویشیوں پر قابض کی حیثیت میں دکھایا گیا ہے،

---

[1] کیتھ ہارورڈ اورنٹیل سیریز (25) 46۔ [2] ونٹرنٹز، ہندوستانی ادب کی تاریخ (1) 191

[3] بی کے گھوش، ویدک عہد (The Vedic Age.) ص 235

[4] کیتھ، ہارورڈ اورنٹیل سیریز (18) ص 41

[5] دی ویدک عہد (The Vedic Age.) ص 476 [6] ایضاً ص 467

[7] یہاں مقبول عام ماخذ کی رائے کے حوالوں سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

[8] میکڈونل، طالبعلموں کے لیے ایک ویدک گرامر (A vedic Grammer for Students) ص 118

[9] موازنہ: قدیم ہندوستان کی سیاسی تاریخ (Political History of Ancient India) ص ص 7۔8۔

جنھیں قربانی (ہون) کی غرض سے اونچے ورن کے لوگ لے سکتے تھے۔[1] ایک ابتدائی براہمن کے دوسرے حوالے سے اس اطلاع کی تصدیق ہوتی ہے جس میں شودر کا بغیر دیوتا اور قربانی کے پیدا ہونا لیکن بہت سے مویشیوں کا مالک (بہوپشو) بتایا گیا ہے۔[2] یہ امر واضح ہے کہ ایسے شودروں کو جو مویشیوں کی ملکیت پر جو اب تک دولت کی اہم ترین شکل تصور کی جاتی رہی ہے آزادانہ قابض تھے دوسروں کی خدمت کرنے کی ضرورت نہ رہا کرتی ہوگی۔

تاہم بحیثیت ایک خدمتی کے شودروں کے فرائض کے کچھ حوالے ملتے ہیں۔ جیمنیہ براہمن میں درج ہے کہ شودر کی تخلیق پرجاپتی کے پیر سے بغیر کسی دیوتا کے عمل میں آئی ہے اور اس لیے گھر کے مالک اس کے دیوتا ہیں اور اسے ان کے پیر دھو کر اپنا رزق حاصل کرنا چاہیے۔[3] بہ الفاظ دیگر، ایک بعد کے ماخذ کی رو سے اُسے اونچے ورنوں کے لوگوں کی خدمت کر کے اپنی زندگی گذارنی ہے۔[4] موخرالذکر ماخذ کی اطلاع ہے کہ گھوڑے کی قربانی (اشومیدھ) کی برکت سے غذا پہنچانے والا ویش دولت مند اور ابھرتا ہوا شودر ایک مشاق کام کرنے والا ہو جاتا ہے۔[5] نہیں معلوم کہ یہاں ذکر نہ کرتا کی اصطلاح اجرت کے مزدور کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے یا نہیں جو ہمیشہ مابعد ویدک تحریروں میں مستعمل ایک ایسی ہی اصطلاح کرماکر کے معنی ہوتے ہیں۔[6] ایک ابتدائی اپنشد میں بہرحال، شودر کو پوشن، یا پالنے والا کہا گیا ہے۔[7] جو جیمنیہ برہمن میں مندرج ویش کا ایک لقب (پوشیش نونہ) ہے۔[8] پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ زمین کا جوتنے والا تھا۔ جو سماج کی پرورش کے لیے سہارا دینے والے اور پیداوار کے کاموں میں لگا رہتا تھا۔ غالباً اس عہد کے ابتدائی حصہ میں دشتیوں کی طرح وہ اپنی پیداوار کا

---

[1] میتریانی سمہیتا (۴) 2، 7، 10

[2] پنچ ونشہ براہمن (۶) 1، 11۔

[3] شودر دانش ٹو بچپدا دیشہ تی دیوس۔ تسماد و پادا و نے جنیُوا جیجیوشاتی جیمنی براہمن (1) 68، 69۔

[4] سسرو شا شودرا ے ترشیام ورن: تام ستیا سادھ شرؤتہ سوتر (26) 1، 7۔ لیکن یہ کسی ابتدائی شرؤتہ سوتر میں نہیں ملتا۔

[5] اُنھا تا شودر دکشا ہیہ کرماکرتا۔ جیمنی براہمن (2) 266۔ غالباً دوسرے براہمنوں میں اس عبارت کے متوازی کوئی عبارت نہیں ہے۔

[6] کرماکر: تنتریہ براہمن (3) 11، 10، 3 میں اُجرت کے مزدور کے مفہوم میں نہیں بلکہ ایک راتوک پر دہت کے مفہوم میں ملتا ہے۔ دوسرے براہمنوں میں کرماکر، کا ذکر نہیں معلوم ہوتا۔

[7] برھدارنیاک اپنشد (1)، 4، 13

[8] (2) 266

ایک جز وبطور ٹیکس کے دیتا تھا۔ وہ اس بارے مابعد ویدک عہد میں آزاد کیا گیا۔

لیکن یہ تاثر کہ شودر لوگ محنت کرنے والے طبقہ پر مشتمل تھے، دیگر مختلف حوالوں سے ماخوذ ہے۔ پُرشمیدھ (انسان کی قربانی) میں ایک برہمن کی قربانی پروہتائی پر، ایک راجنیہ کی قربانی، امرا طبقہ پر، ایک ویش کی قربانی، مردٹوں (کسانوں کا طبقہ) پر اور ایک شودر کی قربانی، مشقت (تپسے) پر چڑھانا ہوتا تھا۔[1] یہ خیال کیا جاتا تھا کہ شودر کڑی محنت کی علامت تھے۔ قربانی پر بھینٹ چڑھائے جانے والوں میں چار ورنوں کے افراد کے بعد مختلف پیشہ ور مثلاً رتھ ساز، بڑھئی، کمہار، دھات کا کام کرنے والے، سونار، چرواہے، گڈریے، کاشتکار، شراب بنانے والے، مچھیرے اور شکاری ہوا کرتے اور ان پر مستزاد بعض ایسی قومیں مثلاً نشاد، کیرات، پرناک، پاؤلکس اور بائند ہوا کرتیں جو قیاساً شودر کی وسیع اصطلاح میں شامل تھیں۔[2] لہٰذا اس فہرست سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہر چند کہ ہنر کے کاموں کی تعداد بڑھ گئی تھی لیکن ان کے کرنے والے ویش کے افراد نہ رہ گئے تھے۔ یہ تخیل پختہ ہو رہا تھا کہ شودروں میں مختلف اقسام کے کاریگر اور کام کرنے والے شامل تھے۔[3]

شودر کام کرنے والوں اور ان کے مالکوں کے درمیان کسی نوعیت کا رشتہ پایا جاتا تھا؟ 'ویدک انڈکس' کے مصنفین کا قول ہے کہ شودر کی اصطلاح میں غلام قطعاً شامل تھے[4] لیکن غلاموں کی تعداد بہت کم معلوم ہوتی ہے۔ ہمیں دس ہزار عورت غلاموں کی اطلاع ملتی ہے جن کو مختلف ملکوں سے گرفتار کر کے انگا نے اپنے برہمن پروہت آتریہ کو دیا تھا۔[5] یہ تعداد بین طور پر مبالغہ آمیز اور روایتی ہے۔ شوتکیتو کا باپ آرونی اس امر پر فخر کرتا ہے کہ وہ سونے، مویشی، گھوڑوں، زنانہ ملازمین (داسیوں)، نوکر چاکر اور لباس کا مالک ہے، لیکن وہ مردانہ غلاموں کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔[6] ایک روایت میں یہ درج ہے کہ یدھشٹر کی تاج پوشی کے بڑے ہون کے موقع پر[7] جسے ہم ویدک عہد کے

---

[1] مکر جی 'قدیم ہندوستانی تعلیم' (Ancient Indian Education) ص 185
[2] رو جاسینئی سمیتھا (30)، 5۔ شت پتھ برہمن (13) ، 6، 20، 10۔ تیتریہ برہمن (3)، 4، 1، 1
[3] وجاسینئی سمیتھا (30) ، 21۔ تیتریہ برہمن (3)، 4، 2، 17
[4] (6) (2) 267۔
[5] ایضاً
[6] وشیاد۔ دشیات سمولھانام سرد آسام آدھیہ دُہتر نام۔ وآشاد دآت سہس رانی آتریونش کا کن ٹھیا ہ۔ ایتریہ برہمن (8) 22۔ یہ باب اس تصنیف کے آخری حصہ کا ایک جزو ہے۔
[7] برھد آرنیاک اپنیشد (6) 3، 7۔ نہ ہی زمین کا کوئی ذکر ہے۔

اواخر سے منسوب کر سکتے ہیں، برہمنوں کو زنانہ غلام ملتے تھے۔ پس یہ واضح ہے کہ اس عہد کے دوران حکمراں سردار اور پروہت، کثیر تعداد میں زنانہ غلاموں پر قابض تھے، لیکن مردانہ غلاموں کے متعلق ایسا نہیں کہا جا سکتا۔[1] ایتریہ اور گوپتھ براہمنوں[2] میں داس کی اصطلاح استعمال تو ہوئی ہے لیکن غلام کے مفہوم میں نہیں۔ یہ ایک قابلِ ذکر امر ہے کہ نگھنٹو میں[3] نوکروں کے لیے جو الفاظ درج ہیں ان کی فہرست (پریچرنہ کرمانیہ) میں داس کا کوئی ذکر نہیں آتا، حالانکہ نوکروں کے دس مترادفات ملتے ہیں۔ غالباً مردانہ غلام اپنی زیادہ نا قابلِ لحاظ تعداد کی بنا پر نا قابلِ توجہ تھے۔ اس سے قدرتی طور پر مرد شودروں کا بڑے پیمانہ پر بحیثیت غلاموں کے استعمال کیا جانا خارج از بحث ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ کیتھ کا یہ بیان کہ براہمنوں کے عہد میں غلاموں کے ذریعہ اپنی زمین کو کاشت کرنے والا مالک زمین، خود اپنے کھیتوں میں کام کرنے والے کسان کی جگہ لے رہا تھا۔[4] صحیح صورت حال کا مظہر نہ ہو۔

زمین پر کام کرنے والے غلاموں کا پہلے پہل ذکر شروتہ سوتروں میں جو ویدک عہد کے اواخر میں مرتب کیے گئے تھے آتا ہے۔ ان میں سے ایک کی اطلاع ہے کہ غلہ، ہل مویشی[5] کے ساتھ ساتھ دو غلام بھی دیے جاتے تھے جس کا یہ مفہوم ہوا کہ غلام ہل چلانے میں استعمال ہوتے تھے اور ان کے مالک انھیں آزادی کے ساتھ منتقل کر سکتے تھے۔ لیکن متعدد بھارتوں میں زمین اور اس پر کام کرنے والوں کے عطیہ میں دیے جانے کے طریقہ کو ناپسندیدگی سے دیکھا گیا ہے۔ چنانچہ یہ لکھا ہوا ہے کہ اشومیدھ یگ پر قربانی کی دکھشنا (عطیہ) میں زمین اور اس پر کام کرنے والے آدمی (بھومی پُروشہ ورجم) شامل نہ کیے جا سکتے تھے۔[6] پھر ایک دن (اکاھ) کی قربانی کے عطیات کے سلسلہ میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ زمین اور شودر، عطیہ میں نہیں دیے جا سکتے (بھومی شودر ورجم)۔[7] بہرحال، یہ متبادل صورت ملتی ہے کہ

[1] مہابھارت (کلکتہ) (2) 33، 52۔ ہم انگا کے سوتہ بادشاہ، کرنہ کو آراستہ و پیراستہ اور موسیقی والے دیگر کمالوں میں مشاق ایک سو گلدھی کنیزوں کو نذر کرتا ہوا پاتے ہیں۔ مہابھارت (کلکتہ) 8، 38، 7، 18۔

[2] ایتریہ برہمن (6) 18، 19۔ گوپتھ براہمن (2) 4، 2-6، 1

[3] (3) 5۔

[4] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 128۔ موازنہ بہ گھوشال "تاریخ نویسی اور دوسرے مضامین" (Histrography & other Essays.) ص 87 فٹ نوٹ 9۔

[5] .... وآسہ منتھیو نودھانیہ پالیام سیرام دھینورتی۔ لائیہ شترس (8) 4، 14۔

[6] اشوا شروتہ سوتر (10) 10، 10

[7] کاتیاینہ شروتہ سوتر (22) 10۔

بعض اوقات شودروں کو بھی بطور عطیہ دیا جا سکتا تھا۔[1] لیکن شرح میں مزید درج ہے کہ ایسا صرف ان لوگوں کے ساتھ ہو سکتا ہے جو پیدائشی غلام تھے۔[2] سانکھاینہ شروتہ سوتر میں ایسے ہی دو حوالے ملتے ہیں۔ ان میں سے ایک میں کہا گیا ہے کہ پُرشمیدھ کی قربانی میں، زمین اور آدمی قربانی کی دکھشنا کے طور پر دیے جاتے ہیں۔[3] ایک دوسرا حوالہ واضح نہیں ہے اور غالباً اس میں یہ خیال ملتا ہے کہ شرومیدھ میں، آدمیوں کے ساتھ زمین دی جاتی ہے۔[4] یہ حوالے ویدک عہد کے اواخر میں ایک نئی سماجی تبدیلی کو ظاہر کرتے ہیں۔ شودروں کو، لوگوں (بشیتر حکمراں سرداروں) کی زمینوں پر کام کرنے والے غلاموں کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اور وہ زمین کے ہمراہ عطیہ کے طور پر دیے جا سکتے تھے، حالانکہ آشولآ ینہ اور کاتیاینہ کے مصنفین اس پر اعتراض کرنے سے باز نہیں آئے ہیں۔

یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ ویدک عہد میں شودر زرعی غلام تھے۔[5] زرعی غلام، کی اصطلاح سے وہ شخص مراد ہے جو اپنے آقا کی زمین کے ساتھ بندھا ہوا ہو۔

وہ ایک قطعۂ زمین کا مالک ہوتا ہے جس کے لیے وہ اپنے مالک کو محصول ادا کرتا اور اس کے کھیتوں میں کام کرتا ہے، لیکن وہ زمین کے ساتھ دوسرے مالکوں کے حق میں منتقل کیا جا سکتا ہے شودر لفظ کی تعبیر متعلقہ حوالوں سے مکمل مطابقت نہیں رکھتی۔ اولاً، ویدک عہد میں زمین کی انفرادی ملکیت بہت ہی محدود نوعیت کی تھی۔ ملکیت کا مفہوم جائیداد کی آزاد منتقلی کا ہوتا ہے لیکن سمیتھاوں میں عطیات زمین کی مثالیں نہیں ملتیں۔ بہرحال، چھاندوگیہ اُپنشد میں ایسی ایک مثال آتی ہے جس میں بادشاہ جانہ شروتی، رکیوا کو ایک پورا موضع عطا کرتا ہے۔[6] ایک دوسری مثال، بعد کے دو براہمنوں میں پائی جاتی ہے۔ ان کی اطلاع کے مطابق، زمین کا عطیہ محض قبیلہ کی مرضی سے دیا جا سکتا تھا اور اس صورت میں بھی مٹی منتقل ہونے سے انکار

---

[1] شودرا دانم وآدرتنا دردھا بھیام۔ ایضاً 22، 11
[2] نہ چہ وردھا گربھ داسہ یا۔ کاتیاینہ شروتہ سوتر کی کمنٹری (22)، 11۔
[3] سہا پُروسام چہ دیتے۔ شانکھ شروتہ سوتر (16) 14، 18۔
[4] سہا بھومی چہ دیاتے۔ شرح میں سپردشام چہ کا افسانہ ہے۔ ایضاً (16) 15، 20۔
[5] (6) (2) 389۔
[6] (4) 2، 4-5۔

کر دیتی تھی[1]۔ ابتدائی عہد میں زمین کے ساتھ شودروں کے منتقل کیے جانے کی کوئی مثال نہیں ملتی بعض شروتہ سوتروں میں رواج کی تبدیلی کا پتہ چلتا ہے، لیکن ایک شرح کی روسے ایسے شودر زمین سے بندھے ہوئے زرعی غلام نہیں بلکہ پیدائشی زرعی غلام دگربھ داس[2] معلوم ہوتے ہیں۔ اس بات کی اس امر سے تصدیق ہوتی ہے کہ مابعد ویدک عہد میں شودر محصول ادا کرنے والے کسان کی حیثیت میں دکھائی نہیں دیتے۔ واجہ پیہ (طاقت کا مشروب) کی قربانی میں کسانوں (وش یا ویشیوں) کو امرا کا کھانا بیان کیا گیا ہے[3]۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ویش کو مصیبت اور پاپ کی ایذا پہنچانے کی ہدایت ہے[4]۔ ایتریہ برہمن[5] میں ویش کو محصول ادا کرتے ہوئے بلیہرت اور اس پر حسب خواہش ظلم کرتے ہوئے (راجے یام) بیان کیا گیا ہے۔ ان عام امور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ویشیوں کو اپنی پیداوار کا ایک حصہ حکمرانوں کو دینا ہوتا تھا جن کی معاش کا یہ ذریعہ بنتا تھا۔ شودروں کے سلسلہ میں ایسے حوالوں کی غیر موجودگی ظاہر کرتی ہے کہ وہ کسی قابل محصول جائداد کے مالک نہ تصور کیے جاتے تھے۔ ایک اپنشد میں سوم کو کشتریوں اور ویشیوں کو علی الترتیب اپنے دو دہانوں براہمن اور راجنیہ سے کھاتے ہوئے بیان کیا گیا ہے[6]۔ یہاں راجنیہ کو براہمن کو اور ویش راجنیہ کو محصول ادا کرتا ہوا بیان کیا گیا ہے جب کہ معمول شودر کو اس کی محصول ادا کرنے کی عدم صلاحیت کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے۔

ویدک عہد کے دوران بہ اعتبار غلامی یا زرعی غلامی کے شودروں کی حیثیت کو متعین کرنا دشوار ہے۔ حالانکہ حوالوں سے ان کے محنت کش عوام ہونے کا تاثر پیدا ہوتا ہے، لیکن مجموعی طور سے وہ منفرد اشخاص کے زیر ملکیت غلام یا زرعی غلام نہیں معلوم ہوتے۔ بظاہر جیسا کہ برادری کو زمین پر ایک عمومی نگرانی کی حیثیت حاصل تھی، ویسا ہی محنت کش آبادی بھی اس کے زیر نگرانی تھی۔ اور اس مفہوم میں، شودروں کو اسیارٹہ کے زرعی

---

[1] ایتریہ براہمنہ (8) 21۔ ستپتھ براہمنہ (13)، 7، 1، 15
[2] ایضاً
[3] کاتیاینہ شروتہ سوتر (22)، 11۔
[4] ونیشیو دیہا لونہ کشیتے ..... برآہمنیہ چہ رانیہ چادیو دھروہی سرتیاہیہ۔ پنچوِنشا برہمن۔
[5] 1، 10۔ تتہ تیہ برہمن (5) 2، 1، 17۔ (8) 7، 1، 2۔ 2، 2۔
[6] تتہ تیہ برہمن (5) 1، 5، 28۔
[7] ایضاً (7) 29
[8] کوشیتکی اپنشد (2) 8-9۔

غلاموں کے بالمقابل اس فرق کے ساتھ کہ ان کے ساتھ ویسا سختی اور حقارت کا برتاؤ نہ کیا جاتا تھا تصور کیا جا سکتا ہے۔

گو کہ اواخر ویدک عہد میں، وِش کے باہنر طبقہ کی حیثیت کو گھٹا کر شودروں کے برابر کر دیا گیا تھا۔ لیکن کسی بات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جن صنعتی کاموں یا زرعی مشغلوں کو وہ کرتے تھے انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ جہاں تک کاشتکاری کا تعلق ہے، جادو کے استعمال اور متعدد گھریلو مذہبی رسوم کی ادائیگی کے ذریعہ اسے امداد پہنچانے، بڑھاوا دینے اور معزز گردانے کا ایک قطعی رجحان پایا جاتا تھا۔[1] صنعت کے کاموں میں چمڑے کے کام تک کہیں بھی، حقارت کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔[2] اس کا یہ مفہوم ہوا کہ کسی کام کی نوعیت میں کوئی ناپاکی نہ تھی اور یہ تخیل مابعد زمانہ میں بھی ایسا ہی برقرار رہا۔ شروتہ سوتر میں، رسم کے ایک عمل کو معنی خیز طور پر شلپہ[3] جس کے معنی صنعت کا کام بھی ہوتا ہے کہا گیا تھا۔ اواخر ویدک عہد میں، ہاتھ کے کاموں کے لیے حقارت کے جذبہ کی عدم موجودگی کو یونان میں ایک متوازی تبدیلی کے مماثل کہا جا سکتا ہے جہاں ہیسی اوڈ سے لے کر سقراط تک کے درمیانی عہد (تقریباً ۸۰۰۔ تقریباً ۴۰۰ ق م) میں، عوامی ضمیر اس کی موافقت میں تھا۔[4] اواخر ویدک عہد میں ہاتھ کے کاموں کا احترام غالباً قدیم سادہ سماج کے وقت سے چلا آرہا تھا جس میں بادشاہ تک ہل چلانے میں اپنا ہاتھ لگاتا تھا۔[5]

شودر، اس عہد کی سیاسی زندگی میں یکساں طور پر ایک اہم رول ادا کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ ہندوستانی آریوں کے ملکی نظم کے تشکیلی مراحل کے دوران ریاست کے فرائض منصبی میں ان کا بڑا حصہ تھا۔ قابل توجہ بات یہ ہے کہ وہ ریاست کے تقریباً ایک درجن اعلیٰ عہدہ داروں[6] کی جماعت میں جنھیں رتنین (جواہر والے) کہتے تھے شامل تھے۔ ہم اس کا موازنہ بارہ افراد کی اس بڑی قدیم کونسل سے کر سکتے ہیں جنھیں قدیم سکین، فریشین،

---

[1] اتھرووید (3) 24 (6) 142. واجسنیی سمہتا (4) 10، شت پتھ براہمن (1) 6، 1، 1۔ 8۔

[2] ایس۔ کے۔ داس نے متعلقہ حوالوں کو جمع کیا ہے' قدیم ہندوستان کی معاشی تاریخ، (Economic History of Ancient India) ص ص 139، 40۔

[3] آشو شروتہ سوتر (8) 4، 5۔ 8۔ (9) 10، 11۔ 11، 2۔

[4] 'ماضی اور حال' (Past & Present.)

[5] ودیہہ کے جنک کی مثال۔

[6] جیسوال [illegible] ملکی نظم، (Hindu Polity) (2) ص 20۔

کلٹ وغیرہ ایسے لوگوں نے قائم کیا تھا۔[1] تینوں کی حیثیت اتنی اہم تھی کہ راجسویہ کی قربانی کے موقع پر، بادشاہ کو مختلف دیوتاؤں پر جواہرات چڑھانے کے لیے رسوم ادا کرنے کی غرض سے ان کے گھروں پر جانا ہوتا تھا۔ رتنینوں کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں تمام ورنوں کے نمائندے شامل تھے۔[2] چنانچہ رتنینوں میں سے دو، رتھ کار و تکشن جن کا ذکر متعدد تحریروں میں آیا ہے،[3] شودر ورن کے کاریگر طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ امر کہ ان کے گھروں کے رسوم کے سلسلہ میں، ہر قسم کی دھات بطور قربانی کی دکھشنا[4] کے متعین کی گئی ہے، ظاہر کرتا ہے کہ ان کی اہمیت کا سبب دھات کے کام سے ان کا تعلق تھا۔ پہلے گذر چکا ہے کہ اتھروید میں بادشاہ کیوں کرمار اور رتھ کار کی امداد حاصل کرنے کے لیے کوشش کرتا ہے لیکن موجودہ فہرست میں کرمار کی جگہ تکشن آتا ہے جو معہ کرمار کے ہوسکتا ہے کہ دھات کے کاموں اور گاڑی سازی سے متعلق جملہ کارروائیوں کا ذمہ دار رہا ہو جس کے بغیر آریوں کی مزید مشرق میں توسیع اور آبادیاں بالکل ترقی نہ کر سکی تھیں۔ بہرحال یہ دو رتنین شت پتھ براہمنہ میں مذکور نہیں ہیں اور اس میں ان کی جگہ گو وکرتنہ (شکاری) اور پالاگلہ (پیغامبر) آتے ہیں۔[5] ایسا سوچنے کے اسباب موجود ہیں کہ یہ شودر ورن کے تھے۔ جواہرات چڑھانے کی رسم کے بعد بادشاہ نکارہ کا عمل کرتا ہے، جسے قربانی نہ کرنے والے شودروں کا قربانی کے عمل سے رابطہ قائم کرانے کا مجرم خیال کیا جاتا ہے۔[6] سیانہ، سینانی (سپہ سالار) کو بھی شودر رتنینوں میں شامل کرنے میں حدود سے تجاوز

---

[1] چدوک، بہادری کا عہد، (The Heroic Age.) ص 370

[2] گھوشال، تاریخ نویسی اور دیگر مضامین، (Histiogrphy & other Essays) ص 253

[3] ..... تک شر تھکار لیور گرم ۔ مخطوط (2) 6، 5۔ آپستمبہ شروتہ سوتر (18) 10، 17۔ ستیہ شروتہ سوتر (13) 4، 8۔ یہ بات قابل توجہ ہے کہ تکشن اور رتھ کار کا تیتریہ سمہیتا (1) 8، 9۔1، 2، اور کاٹھک سمہیتا (14)، 4 میں مندرج رتنینوں کے اسی قسم کے بیان میں ذکر نہیں آیا ہے۔

[4] سروالیانی دکشینا۔ ایضاً۔

[5] شت پتھ براہمنہ (5) 3، 1۔ 10-11

[6] ایشہ اتیت لمھ پیروی شاتیے تم دوآتماہ پردشاتی یا دا گیا نونیہ دکندا ! پر سمتی آیا نیہ نوا ایتادی اجینیا پر سہ جتی شودران ستوا دیا مس تو۔ شت پتھ برہمن (5) 3، 2 ۔ 2۔ 4۔ سوما ورردو دورا ورمترا ور برہسپتی کو گوندر چڑھا کر کفارہ ادا کرنے کا قاعدہ شودروں کی قربانی میں شرکت سے متعلق دو متضاد طرز خیال میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی ایک کوشش کے مرادف معلوم ہوتا ہے جن میں سے ایک پہلے کا اور دوسرا بعد کا ہے۔ بادشاہ

کرتا ہے[1]۔ اس امر کا بھی امکان پایا جاتا ہے کہ قربانی نہ کرنے والے شودروں کے حوالہ کا اطلاق محض پالاگلہ اور گودی کرتنہ پر ہوتا ہے۔ یہ بات کہ پالاگلہ ایک شودر تھا اس امر سے اخذ کی جا سکتی ہے کہ پالاگلی کو شودر کے طور پر مخاطب کیا جاتا ہے[2]۔ ایک دوسرے مقام پر پالاگلہ کی اصطلاح کی وضاحت چھوٹے سفیر (انتریہ دوت[3]) کے طور پر کی گئی ہے۔ یہاں پالاگلہ سے جو صنعت منسوب کی گئی ہے اسے بعد کے زمانہ میں ہمیشہ شودر سے متعلق کی جاتی ہے[4]۔ گووی کرتنہ کو جو شت پتھ کی فہرست کے علاوہ دیگر متعدد فہرستوں میں بطور رتنین کے مذکور ہے[5]۔ سانیچی ذات (رہمینہ جاتی) کا بتاتا ہے[6]۔ قیاس ہے کہ وہ سکار اور جنگلوں کا نگراں تھا اور ہو سکتا ہے کہ شودر رہا ہو۔ کیتھ، رتنینوں میں سے ایک تشتر کو سنگ تراش کے مفہوم میں لیتا ہے[7]۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ بھی ایک شودر تھا لیکن یہ ترجمہ مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ رزمیہ میں کشتر کے معنی شاہی محل کے منتظم کے ہیں[8]۔ اور اس خیال کا کوئی سبب نہیں معلوم ہوتا کہ براہمنوں میں اس لفظ کا استعمال کسی دوسرے معنی میں ہوا تھا۔ رتنینوں میں سے تکشن کا ترجمہ سنگ تراش کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ

(بقیہ صـــ)

شودر کے ساتھ بترک رسوم کے رشتہ قائم کر سکتا تھا۔ لیکن اس سے پیدا ہونے والے گناہ کو ایک دوسری مذہبی رسم کی ادائیگی سے زائل کیا جا سکتا تھا۔ یاد رہے کہ یہ شام یجروید یا شویت یجروید کی دیگر اصل تحریروں میں نہیں ملتا۔ (گھوشال' ہندو پبلک لائف' (1) 133۔)

[1] شودر آن سینا نیارین ... شت پتھ برہمن (5) 3، 2، 2

[2] شانکھیانہ شروتہ سوتر (16) 4،4۔ موازنہ بہ ت پتھ براہمنہ (13) 35، 8۔

[3] آپس تنبہ شروتہ سوتر (گاربے ایڈیشن) (18) 10، 26۔

[4] ایضاً (5) 3، 12۔

[5] میترایانی سمہیتا (2) 6، 5۔ آپس تنبہ شروتہ سوتر (گاربے ایڈیشن) (18) 10، 20۔ ستیہ شروتہ سوتر (13) 6، 8۔

[6] شت پتھ برہمن کا منٹری (5) 3، 2۔ 2۔ 4

[7] وہ اسے کشا (معنی تراشنا) سے اخذ کرتا ہے۔

[8] کشتر کے تحت۔ مونیر ولیمس، سنسکرت۔ انگلش لغت بقول سایہ نہ وہ ایک شودر کا ایک کشتریہ عورت کے بطن سے لڑکا ہے۔

شودروں میں بعض صورتوں میں دستکاروں کو اور دیگر صورتوں میں چرواہوں اور تی صدوں کو اس قدر اہم تصور کیا جاتا تھا کہ بادشاہ کو اپنی تاج پوشی کے بڑے یگ کے موقع پر ان کے یہاں حاضری دینا ہوتا تھا۔

لیکن شودر رتنیوں کی حیثیت کی مزید وضاحت ضروری ہے۔ اول تو وہ اپنے ورن کے نام سے مخصوص نہیں کیے گئے ہیں، جیسا کہ برہمنوں، راجنیہ اور ویش رتنیوں کے ساتھ پایا جاتا ہے[1]۔ دوسرے اختیارات، فرائض منصبی اور نمائندگی کے سلسلہ میں صورت حال شودر رتنیوں کے بہت خلاف رہی ہوگی اور امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ ملکی رسوم میں ان کا وجود محض برائے نام رہ گیا ہوگا۔ منفرد فہرستوں میں شودر رتنیوں کی تعداد دو سے تین تک بدلتی رہتی ہے[2]۔ کسی بات سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ان کی موجودگی سے پورے شودر ورن کی نمائندگی ہوتی تھی۔ البتہ ایسا ضرور ہوا کہ اس ورن کے کچھ طبقے ملکی نظام میں جگہ پا سکے۔

جیسوال جواہرات چڑھانے کی رسم (رتنیہ ہومشی) کو ایک بڑی دستوری تبدیلی سے تعبیر کرتا ہے کیونکہ شودر، مفتوح زرعی غلام کی ہونے والے بادشاہ کے ذریعہ اب پوجا کی جاتی ہے[3]۔ اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ذلیل آریائی مفتوح لوگوں کو آریائی ملکی نظام میں عمداً اونچا مقام دیا گیا۔ لیکن یہ واضح ہے کہ کم از کم دو شودر رتنین، رتھ کار، اور تکشن کی حیثیت آریائی ملکی نظام میں مفتوح لوگوں کو سربلند کرنے کی کسی بالارادہ پالیسی کی رہین منت نہ تھی بلکہ اس کا تعلق ان آریائی قبیلوں میں ان کی ابتدائی شمولیت سے تھا جو اب منتشر ہو کر ورنوں میں بٹ گئے تھے۔ کیونکہ اتھروید میں رتھ کار اور کرمار (رتھن کی جگہ پر تکشن نے لی ہے) کو واضح طور پر بادشاہ کے اردگرد کے وش (لوگوں) کے ایک جزو کے طور پر بیان کیا گیا ہے[4]۔ رتھ ساز و رتھ سازوں کے باہنر کاریگروں کی حیثیت سے ان کا ناگزیر ہونا بھی ابتدائی سماج میں ان کی اہمیت کا سبب بنا ہوگا۔ پھر بھی یہ ناقابل قیاس نہیں کہ نتیجۃً ان شودر رتنیوں کی موجودگی نے منعکس طور پر شودر ورن کے دیگر طبقوں کی اہمیت کو محسوس ا

---

[1] گھوشال نے فن تاریخ نویسی اور دیگر مضامین میں ص 249 کے مقابل صفحہ پر سمہیتوں اور برہمنوں میں مندرجہ رتنیوں کی فہرست کو ترتیب دیا ہے۔

[2] ایک فہرست (میتری انی سمہیتا، 2، 6، 5 (ب)، 3، 6، 5) میں ان کی تعداد تین اور دو فہرستوں (کاٹھک سمہیتا، 15، 4، شت پتھ براہمن (5، 3، 1) مابعد) میں دو ہے۔ تعجب ہے کہ تشریح یجر وید کے متن میں وہ مذکور نہیں ہیں (تیتریہ سمہیتا (1، 8، 9، 1) ومابعد۔ تیتریہ براہمن (1، 7، 2)

[3] ہندو ملکی نظام (Hindu Polity.) (2) 91

[4] اتھروید (3، 5، 6).

بڑھاوا دیا ہو۔

اس عہد کی ملکی زندگی میں شودروں کی شرکت، جوئے کے کھیل کے رسم سے مزید واضح ہوتی ہے جسے راج سویہ کی قربانی میں بطور ایک مذہبی رسم کے قرار دیا گیا ہے اور جو دو ترجموں کی شکل میں ہمارے پیش نظر ہے۔ پہلے ترجمہ میں جو یجروید کی اصل تحریروں میں درج ہے، برہمن، راجنیہ، ویش اور شودر ایک گائے کے لیے جوئے کے کھیل میں شریک ہوتے ہیں جس میں بادشاہ کی جیت ہوتی ہے[1]۔ بعد کے ترجمہ میں جو شویت یجروید کے متن میں درج ہے، ویش اور شودر کو گائے کے مقابلہ کی امیدواری سے خارج کر دیا گیا ہے جس میں بادشاہ کے اعزا (سجاتہ) بازی لگاتے ہیں اور جسے قائم مقام پروہت (ادھوریو) نے بادشاہ کے لیے جیتا[2]۔ معلوم ہوتا ہے گائے کے لیے یہ مقابلہ سردار کی سمجھ اور عقل کو جانچنے کی غرض سے ابتداً ایک قبائلی رواج تھا۔ لہٰذا جوئے کے کھیل میں سب ورنوں کی شرکت کا سبب قبائلی یک جہتی اور یکسانیت کی قدیم روایت ہے۔ لیکن امتداد زمانہ کے ساتھ اس مذہبی رسم کا مزاج تبدیل ہو گیا اور ویش و شودر اس کھیل سے خارج کر دیے گئے۔ پھر بھی یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ نسبتاً پہلے کے عہد میں ایک ایسے کھیل میں جو بادشاہ کو پاک بنانے کی رسم کے عبادیات کا درجہ رکھتا تھا، شودر بھی بحیثیت ایک حریف کے شریک ہو سکتا تھا۔

پھر، شودر، راجسویہ یگ کی ایک دوسری رسم میں شرکت کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے، جس میں، قربانی کرنے والا پہلے برہمن کو سونا دے کر اس کے عوض شان و شوکت خریدتا ہے، پھر راجنیہ کو ایک کمان اور تین تیر دے کر چمک خریدتا ہے، اس کے بعد ویش کو ایک انکس دے کر غذا کی قوت خریدتا ہے اور سب سے آخر میں شودر کو سیموں کی ایک ہانڈی دے کر لمبی عمر خریدتا ہے[3]۔ باوجودیکہ یہاں ورن کے امتیازات قائم رکھے گئے ہیں اور شودروں کو غالباً کھیتی میں مشغول مزدوروں کے طور پر دکھایا گیا ہے پھر بھی انھیں

---

[1] تترا پشٹو میم ودی دیانتے برامنو را جنیہ دیشیاہ شودرھ۔ وردھا تروتہ سوتر (3) 3، 3، 24۔ میتریانی سمہیتا (4، 4، 6۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر، گاربے اڈیشن (18) 19، 2، 3۔ ستیہ شروتہ سوتر (13) 6، 29، 30۔

[2] واجسنیئی سمہیتا (10، 29۔ شت پتھ برہمن (5، 4، 4، 19۔ 23۔ کاتیاینہ شروتہ سوتر (15) 7، 7، 11، 20۔

[3] کاتیا سمہیتا 8، 3، (1)۔ راجسنیئی سمہیتا، کپس تھلہ سمہیتا اور میتریانی سمہیتا میں اس عبارت کے متوازی کوئی عبارت نہیں ملتی، لیکن یہ تیتریہ براہمنہ (2) 7، 9، 1 و 2 میں ایک ترمیم شدہ شکل میں ملتی ہے جس میں عطیات اور نتائج کا ذکر آتا ہے لیکن اس میں چاروں ورن غائب ہیں۔ اس میں ادھاؤں کی جگہ ویریم درج ہے۔ موازنہ بہ ستیہ شروتہ سوتر (23) 4، 21 جس میں یہ عبارت اوداناوا کے چڑھاوے کے سلسلہ میں ملتی ہے۔

بادشاہ کے قریب لایا جاتا ہے اور وہ اسے لمبی عمر عطا کرنے کے اہل تصور کیے جاتے ہیں۔

ممکن ہے کہ شودر کا راجسویہ یگ کی ایک دوسری رسم سے بھی تعلق ہو جس میں پاک کیے ہوئے نئے بادشاہ کو آسمان کی چار سمتوں پر چڑھنے کی ہدایت دی جاتی ہے اور برہما کو پورب میں، چھترا کو دکھن میں، وِش کو پچھم میں اور پھلا، ورچس اور پشٹم کو اُتر میں اس کی حفاظت کرنے کے لیے کہا جاتا ہے[1] بقول جیسوال کے پھلا، بظاہر شودر کا ایک بدل ہے[2] گھوشال جو اس رسم کو ویدک ملکی نظام میں تین اونچی ذاتوں کے اثر کی علامت تصور کرتے ہیں اس نظریہ سے متفق ہیں[3] یہ سمجھا بھی دیا گیا ہے کہ پھلا، صنعتی طبقوں کو ظاہر کرتا ہے[4] ہماری رائے میں پھلا، جو ویدک تحریروں میں[5] اپنے موخر ثانوی مفہوم یعنی 'نتیجہ' کے طور پر نہیں بلکہ اپنے لفظی معنی 'پھل' کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے، شودر کی پیداوار سرگرمیوں سے غیر متعلق نہیں ہو سکتا، لیکن یہ بات 'ورچس' کی اصطلاح جس کے معنی چمک ہیں نہیں کہی جا سکتی۔ لفظ پشٹم (غذائی قوت) کو عام طور پر ویشیوں سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن ایک عبارت میں شودر کو 'پشٹی پوشن' (غذا پہنچانے والا) کہا گیا ہے[6] لہٰذا یہ عارضی طور پر تجزیہ کیا جا سکتا ہے کہ 'پھلا' اور 'پشٹم' کی اصطلاحیں شودر کی پیداوار سرگرمیوں کی مظہر ہیں جسے اُتر میں بادشاہ کی حفاظت کرنے کی بالواسطہ ہدایت دی جاتی ہے۔

ہمارے علم میں ہے کہ معزز شودروں کو یدھشٹر کی تاج پوشی کی بڑی قربانی (راجسویہ) میں مدعو کیا گیا تھا[7] اس کے متضاد بیان کہ اس موقع پر کوئی قربانی نہ کرنے والا شودر موجود نہ تھا[8] غالباً ان کو شستشو

---

[1] واجسنیئی سمہتا (10)، 10-13 میں 'پھالا' اور 'ورچس'، تیتریہ سمہتا (1)، 8، 13 میں 'بالا' اور 'ورچس'، میترائنی سمہتا (2)، 6، 10 میں پشٹم اور پھالم، اور کاٹھک سمہتا (15)، 7 میں پشٹم اور ورچس ملتا ہے۔

[2] حوالہ سابقہ (2)، 29، فٹ نوٹ 2۔

[3] علم تاریخ نویسی اور دیگر مضامین، صفحہ 265۔

[4] ایس. وی. وینکٹیشور، قدیم زمانوں کے ہندوستان کی تہذیب (Indian Culture through the Ages.) حصہ اول صفحہ 11

[5] (6)، (2)، 5۔

[6] پھروارنیکا اپنشد (1)، 4، 13۔

[7] وشاشچہ مانیاش اُمدراشا چہ سروا نمنتیی چہ۔ مہابھارت (2)، 30، 41۔

[8] نہ تیام سمیندھا وُ شودرہ کا شچید اسنا چاوراہتہ۔ مہابھارت (2)، 33، 9۔

کی عکاسی کرتا ہے جو بعد کو شودروں کو ملکی طاقت سے خارج کرنے کے لیے عمل میں لائی گئیں۔ بہر حال، یہ امر واضح معلوم ہوتا ہے کہ شودروں کے کم از کم کچھ طبقوں نے بادشاہوں کی تاج پوشی میں شرکت کی۔

دونوں مکتب خیال کے یا ان مجموعوں کی ایک عبارت کی رو سے[1] راج سویہ کے یگ کے موقع پر، وش (لوگوں) کا مقرر کیا ہوا بادشاہ[2] آریہ اور شودر کے خلاف کیے گئے گناہ کی تلافی کے لیے سوریہ سے دعا مانگتا ہے۔ شارحین اُواٹہ اور مہیدھرا' پانِنی کی بنیاد پر[3] آریہ لفظ کو وش کے مفہوم میں لیتے ہیں[4]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بادشاہ بھی دو نچلے درنوں پر ظلم کرنے میں آزاد نہ تھا۔ یہ صورت حال، آئیتریہ براہمنہ میں مندرج صورت حال سے بالکل مختلف ہے[5]۔ جس میں وش کو ایک ایسے شخص کے طور پر دکھایا گیا ہے جس پر ظلم ہونا چاہیے اور شودر کو ایسے شخص کے طور پر جسے بادشاہ کی مرضی پر پٹیا جانا چاہیے۔

اشومیدھ یگ میں جس کے متعلق تصور تھا کہ یہ اپنے انجام دینے والے کو دنیا کی بادشاہت عطا کرتا ہے، شودر اس گھوڑے کے جسے تمام دنیا کو فتح کرنے کی مہم پر بھیجا جاتا ہے، مسلح محافظ کے طور پر دکھائی دیتے ہیں[6]۔

یہ امر کہ شودر، اسلحوں کو استعمال کر سکتے تھے ایک شروع کی عبارت سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ جس میں یہ درج ہے کہ وہ بادشاہ کے ساتھ اس کے معاون کی حیثیت سے ایک بادشاہ کو، وش کے ساتھ ایک وش کو اور شودر کے ساتھ ایک شودر کو قتل کرتے ہیں[7]۔ مہابھارت کے ایک روایتی بیان میں

---

[1] یادِ ج چھو درے یادرے یادینا ش چکرما و یام یدیکیا دھی دھرمتی تیادیا جنمسی۔ واجہ سینئی سمہیتا (20) 17 دسوترامنی یگ کے موقع پر، تیتریہ سمہیتا (1) 8، 3، 1۔ کاٹھکہ سمہیتا (38) 5۔ موازنہ بہ شت پتھ براہمنہ (12) 9، 2، 2۔

[2] واجہ سینئی (20) 9۔

[3] آریہ سوامی ویشیہ لوہ۔ پانِنی کی کتاب قواعد (13)، 103

[4] واجہ سینئی (20) 17 کی شرح۔ باب۔ 6۔ 1 سے آریہ کے مفہوم میں لیتا ہے۔

[5] (7) 29۔ ملاحظہ ہو حوالہ زیریں۔ 59۔ 60۔

[6] شاتم شودرا ورتھہنا ہیہ۔ آپستنبہ شروتہ سوتر، گاربے کا ایڈیشن (20) 5، 13۔ موازنہ بہ کاتیاینہ شروتہ سوتر (20) 50۔ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے رجحان کے زیر اثر سیتا شادھ شروتہ سوتر جو آپستنبہ شروتہ سوتر کا ایک مقبول ترجمہ ہے، شودر ور وتھینہ کو چھوڑ دیتا ہے۔ ستیہ شروتہ (14) 1، 46۔

[7] تساد راجنا راجانام اشہ بھوا گھناتی دیشے' نا دیشیام شودر ینہ شودرم۔ تیتریہ سمہیتا (6) 4، 8۔

وِمھووبھوانامی ایک بادشاہ کا حوالہ آیا ہے جو روزانہ کشتری، ویش اور شودر طبقوں کے مسلح سپاہیوں کو اس بات کا چیلنج دیا کرتا تھا کہ وہ اپنے کو لڑائی میں اس کا ہم پلّہ ثابت کریں[1]۔ جنگ میں شریک ہونے والے مختلف سرداروں اور لوگوں کا تعین کرتے ہوئے یہ رزمیہ چاروں ورنوں کی شرکت اور اس کے صلہ میں ان کی راستبازی، بہشت اور عظمت کے حاصل کرنے کا حوالہ دیتی ہے[2]۔ پس یہ امر کہ شودر بھی سپاہیوں کی حیثیت میں کام کرتے تھے دوبارہ اسی قدیم قبائلی ملکی نظام کا مظہر ہے جس میں ہر فرد جنگ میں شریک ہو سکتا تھا۔

یہ امر مزید قابل توجہ ہے کہ آیوگو کو جسے شارح ایک ویش عورت کے بطن سے ایک شودر کا لڑکا بتاتا ہے، گھوڑے کی قربانی میں ایک محافظ کے طور پر کام کرنا پڑتا تھا[3]۔ غالباً یہ اطلاع، قدیم باشندوں سے محافظین کا کام لینے کے دستور سے متعلق ہے۔ شت پتھ براہمن، آیوگو بادشاہ 'مرد ٹا آوچھیتا' کے اشومیدھ یگ انجام دینے کی ایک عجیب و غریب مثال فراہم کرتا ہے جس میں مروٹ اس کے محافظ، اگنی اس کے امور خانہ داری کا منتظم اور سب کے خدا (وشو دیوں) اس کے درباری (سبھاسدُن) کی حیثیت سے کام کرتے ہیں[4]۔ یہ کسی شودر بادشاہ کی مثال نہیں معلوم ہوتی بلکہ اس کا تعلق غالباً ایک غیر برہمن حکمراں سے ہے جو برہمنی ملکی نظام میں مدغم کیا جا رہا تھا۔ آیوگو کی وضاحت دھرم سوتروں تک نہیں ملتی اور ہم یہ یقین نہیں کر سکتے کہ مروٹّہ آوکشتیہ ایک نیچی ذات کا بادشاہ تھا۔

اشومیدھ یگ کے لیے یہ طریقہ معین تھا کہ رتھ کار کے گھر سے گھوڑوں اور اس کے رکھوالوں کے رہنے کی جگہ کا کام لیا جاتا تھا[5]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ رتھ کار نے اشومیدھ کے متاخر رسوم میں بھی اپنی ملکی

---

[1] اسی کا تیجیہ وِشیتیتو امدیہ دیھو وابھو یدی اودھی۔ شودر و ویش یا یہ چھتر یہ وا برآ ہمنو وآپی شاستر بھرت۔ مہابھارت (5) ،9، 7۔

[2] نیہ منتا کرم یدھم دیہاپاپارتانتم۔ شودروٹ چھتر دیبیراتم دھرمیام سوگیم باشسکرم۔ مہابھارت (8) 32، 18۔ مہابھارت کے تنقیدی ایڈیشن میں دیپرا نام کی جگہ ورا نام درج ہے۔ لیکن دیپرا نام ایم۔ ایس، ترجمہ 3 جی میں ملتا ہے جو زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔

[3] کاتیاینہ شروتہ سوتر (20) 37۔

[4] شت پتھ براہمن (13) 5، 4، 6۔

[5] شت پتھ براہمن (3) 4، 2، 17۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر (گاربے کا ایڈیشن) (20) 5، 18۔ کاتیاینہ شروتہ سوتر (20) 55۔ ستیاشادھ شروتہ سوتر (13) 1، 47۔

جیثیت کو برقرار رکھا۔

اشومیدھ یگ چاروں ورنوں کو فتح کرنے کے مقصد کے تحت انجام دیا جاتا تھا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکمراں، سماج کے تمام طبقوں کو اپنا مطیع بنانے کی ضرورت کو محسوس کرتا تھا۔[1] یہی تاثر ایک دوسری عبارت سے بھی ملتا ہے جس میں راج سویہ یگ کے موقع پر، پروہت، بادشاہ کو شان و شوکت، طاقت، اولاد اور استحکام کے حصول میں کامیاب بناتا ہے۔ یہ اوصاف ترتیب وار برہمن، کشتری، ویش اور شودر سے منسوب کیے جاتے ہیں۔[2] اسی مفہوم کی ایک عبارت تیتریہ براہمن میں پائی جاتی ہے۔[3] اس کی رو سے راجنیہ کو آگ روشن کرنے والے چھند کو تین بار دہرانا پڑتا ہے کیونکہ لڑنے والے کی اطاعت کے علاوہ، اسے لوگوں کے تین دوسرے طبقوں یعنی برہمن، ویش اور شودر کی بھی اطاعت کو حاصل کرنا ہوتا ہے۔ ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جیسا کہ بعض متاخر ماخذ میں درج ہے، شودر کی اطاعت کوئی امر مسلم نہ تھی۔ یہ امر کہ بادشاہ کے لیے اس کے تعاون کا حصول بھی ضروری خیال کیا گیا، جیمینیہ براہمن کی ایک دوسری عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ اس کی اطلاع کے مطابق پنچال شاہزادہ ورچھ تاتا نیکی کو برہمنوں، کشتریوں، ویشوں اور شودروں کے درمیان، گائتری، ترشٹبھ، جگاتی اور انشٹبھ بحروں کو مسلسل استعمال کر کے معزز بنایا گیا ہے۔[4]

یجروید کے سبھی مجموعوں میں مندرج ایک مشہور عبارت میں اگنی کے نام 'ہمارے'، پروہتوں، لڑنے والوں، ویشوں اور شودروں کو چمک عطا کرنے کی دعا ملتی ہے۔[5] یہ عبارت واجسنیئی میں جس سیاق میں ملتی ہے

---

[1] جے براہمن (2) 266-267۔

[2] ایتریہ براہمن (8)، 4۔

[3] تیتریہ سمھیتا (3) 5، 10۔ یجروید کے دیگر مجموعوں میں کوئی متوازی عبارت نہیں ملتی۔

[4] جے براہمن (2) 102۔ شانکھ یتہ شروتہ سوتر (14) 33، 18۔19 میں تھوڑی سی بدلی ہوئی شکل میں بھی تخیل پیش کیا گیا ہے۔

[5] روچم ورشیشو شودر شیومائی دھیئی روچا روچم۔ تیتریہ سمھیتا (5) 7، 6، 4۔ واجسنیئی سمھیتا 18، 48؛ کاٹھک سمھیتا۔ 4، 13۔ میترایانی سمھیتا (2)، 4، 8۔ تیتریہ سمھیتا (5) 7، 6۔ شت پتھ براہمن (9) 4، 2، 4 میں' روچم تو دھیہ برھا' نیشوی تی'' درج ہے۔ جے۔ اگلنگ کا خیال ہے کہ بقیہ تینوں ورن اس میں چھپے ہوئے ہیں۔ لہٰذا وہ ترجمہ کرتے وقت انھیں قوسین میں دکھاتا ہے (مشرق کی متبرک کتابیں،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس میں وسوردھارا کے منتروں سے جو بحیثیت بادشاہ کے اگنی کو پاک کرنے کی ایک قسم کی عبارت ہوتی ہے بحث کی گئی ہے۔ اس موقع پر قائم مقام پروہت (ادھوریو) قربانی کرنے والے پر تمام دنیوی و روحانی برکات عطا کیے جانے والے منتروں کو پڑھتا ہے۔ یہ بات واضح تو نہیں ہے لیکن ایسا ممکن نہیں کہ یہ رسوم بادشاہ کے لیے معین کیے گئے ہوں جو اگنی سے اپنے رعایا کے جملہ ورنوں کو بشمول شودروں کے چمک عطا کرنے کی دعا مانگتا ہے۔

ان رسوم میں جو ملکی نوعیت کے کہے جا سکتے ہیں، شودر کی شرکت کی نوعیت اور پھیلاؤ میں کوئی یکسانیت نہ تھی بعض صورتوں میں رسوم کی جزئیات ورن کے ساتھ بدلتی رہتیں اور شودر کو قدرتی طور پر سب سے نیچا مقام دیا گیا تھا اور دیگر صورتوں میں جملہ ورن معہ شودر کے ایک ہی طور پر رسم میں شریک ہوتے تھے اور برکات کی توقع کر سکتے تھے۔ بہرحال، دھرم شاستروں میں مندرج اصولوں کے بالمقابل، یہ ایک قابل توجہ بات ہے کہ متاخر ویدک عہد میں شودر معہ تین اونچے ورنوں کے ملکی اختیارات میں کچھ حصہ پا سکتے تھے لیکن اس تصویر کا دوسرا رخ بھی ہے۔ اس عہد میں پہلے ہی سے شودروں کو اجتماعی زندگی میں شرکت سے خارج کرنے کا واضح رجحان پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ راج سویہ یگ کے موقع پر تین اونچے ورنوں کے افراد کے برخلاف، شودر پانی چھڑکنے کی رسم میں شرکت نہ کر سکتے تھے[1]۔ جیسوال نے دعویٰ کیا ہے کہ جنیہ یا جنیہ میتر جو تحریروں میں بادشاہ پر پانی چھڑکنے والوں میں بطور چوتھے شخص کے مندرج ہے، ایک دشمن قبیلہ کے فرد کے مفہوم میں ایک شودر تھے[2]۔ اس قسم کی تعبیر کی موافقت میں کوئی سند نہیں معلوم ہوتی اس اصطلاح کے صحیح معنی جو کچھ بھی ہوں[3]

(بقیہ صـــ)

(Sacred Books of the East.) (43، (238) لیکن اصل تحریر میں قدیم رسوم کے ساتھ اپنے پر دھیان نہ ڈھونگ کے مفاد میں برہمنوں کی شعبدہ بازی کی ایک مخصوص مثال ملتی ہے۔

[1] شت پتھ براہمن (5، 3، 5، 11، 14۔ تیتریہ براہمن (1، 7، 8، 7۔ و آپستمبہ شروت سوتر (3، 3، 2، 48۔

[2] ہندو نظام مملکت۔ (Hindu Polity.) (2، 25 جیسوال مزید کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے، بعد کے زمانہ میں شودر ہمیشہ ابھیشے چناکی رسم میں شریک کی حیثیت سے دکھائی دیتے ہیں، لیکن جب تک ہم اگنی پران جو ابتدائی عہد وسطیٰ کی تحریر ہے کے رسوم تاج پوشی تک نہیں پہنچتے (باب 218، 18۔ 20) اس کے ثبوت میں کوئی چیز نہیں ملتی۔

[3] مختلف تعبیروں کے لیے ملاحظہ ہو گھوشال، علم تاریخ نویسی اور دیگر مضامین، ص ص 265۔66۔ اور ایس۔ وی وینکٹیشور، حوالہ سابقہ حصہ (1)، 11۔

مگر یہ بات واضح ہے کہ تحریروں میں کسی مقام پر بھی اس کا شودر سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ راج سویہ یگ کے موقع پر تیبوں اونچے ورن بادشاہ سے دیوتاؤں کی پوجا کے لیے جگہ کی منظوری کی درخواست کر سکتے تھے[1] حالانکہ شودروں کا اخراج اس نظریہ کا کہ شودر کی پیدائش بغیر دیوتاؤں کے ہوئی تھی قدرتی نتیجہ ہے مگر ہم اسے ملکی زندگی میں اس کی تنزل پذیر اہمیت کو ظاہر کرنے والا بھی تصور کر سکتے ہیں۔

شت پتھ براہمنہ بعض رسوم کی اس طور پر وضاحت کرتا ہے جس سے کشتر (حکمراں سرداروں) کا وش (برادری) پر اختیار قائم ہوتا ہے[2] شودر کو غالباً اس لیے چھوڑ دیا گیا ہے کہ بادشاہ کے اس پر قابو کو بطور ایک مسلمہ امر کے تصور کیا جاتا ہے۔ ایک دوسری عبارت جس میں برہما اور کشتر کو وش پر[3] قابض کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے لیکن شودر کو چھوڑ دیا گیا ہے ایسا ہی تخیل پیش کرتی ہے۔ شودر کو واجپیہ (طاقت کا مشروب) جگ میں جس کے متعلق خیال تھا کہ وہ بادشاہ کی طاقت کو بڑھاتی ہے، شریک نہیں کرتے تھے۔ ایک تحریر کی رو سے اس میں برہمن، کشتری اور ویش شریک ہو سکتے تھے[4] لیکن دوسری تحریروں میں ویش کو بھی خارج کر دیا گیا ہے[5]

تیتریہ براہمنہ میں مندرج ایک چھوٹی سی رسم میں، شودر کی شہری حیثیت سے محرومی کا اظہار ملتا ہے۔ نئے اور پورے چاند کے دن کے رسوم (درش پورنما سہ) کی وضاحت کے سلسلہ میں یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ شودر جو اپنے مالکوں کے روبرو ہیں ان کی عنایات کے خواہاں ہیں اور وہ جو اختلاف کرنے کے اہل نہیں، ان کے ساتھ شودروں ایسا معاملہ کرنا چاہیے[6]۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ شودروں سے اپنے مالکوں کے خلاف بولنے کی توقع نہ کی جاتی تھی اور یہ کہ وہ کلیۃً محکوم تصور کیے جاتے تھے۔

---

[1] ایتریہ براہمنہ (7) 20۔
[2] شت پتھ براہمنہ (1) 3، 4، 15۔ (2) 5، 2، 6۔ (1) 5، 2، 27۔ موازنہ بر (12) 7، 3، 15
[3] ایضاً (11) 2، 7، 16۔
[4] شانکھیاینہ شروتہ سوتر (15) 17، 4۔ جس کا (6) (2) 256 میں حوالہ آیا ہے۔
[5] وآرآھہ شروتہ سوتر (2) 1، 1، 1۔ گھوشال، علم تاریخ نویسی اور دیگر مضامین، صفحہ 283، بہر حال ویش بشمول کشتری کے واجپیہ یگ کی بعض چھوٹی رسموں میں شریک تھا دکاتیاینہ شروتہ سوتر (14)، 75)۔
[6] تیتریہ براہمنہ (3) 3، 11، 2 معہ بھٹ بھاسکر کی کمنٹری۔

متاخر ویدک ملکی نظام میں ایک اہم تبدیلی، ویش اور شودروں سے انھیں جداگانہ رکھتے ہوئے برہمن اور کشتری کو ایک خصوصی مقام دیے جانے کا رجحان ہے۔ گھوشال بحیثیت سماج کی دو غالب طاقتوں کے برہمن اور کشتری کی اہمیت اور نیز ان کی باہمی مخالفت اور ان کے قریبی سیاسی اتحاد کی متعدد مثالوں کا حوالہ دیتا ہے[1] سمہیتاؤں[2] اور نیز براہمنوں[3] میں دو اونچے طبقوں کی حفاظت کے لیے دعائیں ملتی ہیں۔ اگر ان حوالوں کا غائرانہ تجزیہ کیا جائے تو دو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اولاً، ان میں سے بیشتر بعد کی تحریریں خصوصاً شت پتھ براہمنہ میں ملتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ابتدائی حوالے تو بالعموم دو اونچے ورنوں کے درمیان جوڑ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، لیکن بعد کے حوالوں میں یہ جوڑ ویش اور شودر کے واضح اخراج کے ساتھ نظر آتا ہے۔ چنانچہ شت پتھ براہمنہ میں واضح طور پر درج ہے کہ برہمن اور کشتری میں ویش اور شودر شامل ہیں[4]۔ اسی تحریر میں یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے کہ وہ لوگ جو نہ تو کشتری ہیں اور نہ پروہت وہ نامکمل ہیں[5]۔ اس راج سویہ رسم کی بعد کی عبارت میں جوئے کے کھیل سے ویش اور شودر کے اخراج کی طرف پہلے ہی متوجہ کیا جا چکا ہے[6]۔ اسی تاج پوشی کی رسم کے سلسلہ میں، ایتریہ براہمنہ میں درج ہے کہ برہمن، کشتری کے پہلے لیکن ویش اور شودر اس کے بعد میں آتے ہیں[7]۔ لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی تحریروں میں ویش کو شودر کے مساوی قرار دینے اور انھیں عوامی زندگی سے خارج کرنے کا رجحان مضمر ہے لیکن یہ بعد کی تحریروں میں واضح اور نمایاں ہو جاتا ہے۔

ہم بعد کے ویدک عہد کی عوامی زندگی میں شودر کے کردار کے متعلق اس جائزہ کو ایتریہ براہمنہ کی اس عبارت پر[8] غور کر کے ختم کر سکتے ہیں جس کی تعبیر اس طور پر کی گئی ہے کہ ویدک ملکی نظام میں شودر کی حیثیت

---

[1] ہندو عوامی زندگی، (Hindu Public Life.) (1) 73-80۔

[2] واجسنیئی سمہیتا (18) 38-44، کانو شروتہ سوتر (22)، 2۔

[3] شت پتھ براہمنہ (3) 5، 2، 11-(3) 6، 1، 17-18، (9) 4، 1، 7-8

[4] ایضاً (6) 4، 4، 12-13۔

[5] ایضاً (6) 5، 3، 12-13۔

[6] حوالہ بالا صفحہ 52۔

[7] وشام چیتر واسمائی تا چھتو رام چیہ ورنام انو ورتمانو کردتی۔ ایتریہ براہمنہ (8) 4۔

[8] (7) 29۔

کلیتہً ایک محکوم کی تھی۔ فیصلہ کن عبارت کے سیاق اور معنی کی ایک غائرانہ جانچ کے بعد اس نظریہ کا جواز نہیں ملتا۔ کہا جاتا ہے کہ وشونترا سوشدمنہً نامی بادشاہ نے سیاہ ورنوں کے پروہت قبیلے کے بغیر جھجھک قربان گاہ سے ہٹا دیا گیا تھا ایک قربانی انجام دی۔ ان کے مقدمہ کی وکالت ان کے فاضل سردار راجہ مارگویئہ نے کی جس نے پروہتوں کی معذولی کے خلاف اس بنیاد پر احتجاج کیا کہ اسے سوم (رس) کی بدل غذا کا علم تھا۔ جسے بادشاہ کو راجسویہ یگ کے موقع پر استعمال کرنا چاہیے[1] زیر بحث عبارت میں اسی کے الفاظ میں ان مختلف اقسام کے کھانوں کے امکانی اثرات کو جنھیں بادشاہ کو استعمال کرنا تھا بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں لڑنے والے کے حکمراں ورن اور تین دوسرے ورنوں کے مابین جس قسم کا تعلق پایا جاتا ہے اسے ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر بادشاہ برہمن کی خوراک سوم کو استعمال کرتا ہے، تو اس کی اولاد برہمن اپنی جملہ خصوصیات کے ساتھ ہوگی۔ وہ عطیات کا قبول کرنے والا، سوم کا پینے والا، روزی کا متلاشی اور ایک ایسا شخص ہوگا جسے اپنی مرضی سے ہٹایا جا سکتا ہے (یتھا کا بریا پیا ہے)[2]۔ اگر بادشاہ، دِش کا کھانا یعنی دہی استعمال کرتا ہے تو اس کی اولاد ایک وَیش ہوگی جس میں ویشیوں کی جملہ خصوصیات ہوں گی، وہ دوسرے کا باج گذار ہوگا، دوسرا اسے کھائے گا اور اس پر مرضی کے مطابق ظلم ہوگا۔ لیکن ہمارا زیادہ تعلق ان القاب سے ہے جو شودر کی حیثیت کو بیان کرنے والے ہیں۔ یہ بتایا گیا ہے کہ اگر بادشاہ، پانی جو شودر کی خوراک ہے استعمال کرتا ہے تو وہ شودروں کی رعایت کرے گا اور اس کی اولاد ان کی جملہ خصوصیات سے متصف ہوگی[3] وہ (1) انی اسیہ پرشیہ (2) کاموتتھا پیہ اور (3) یتھا کاموِ دھیہ ہوگا۔ کیتھ پہلے لقب کا صحیح طور پر دوسرے کا ملازم، ترجمہ کرتا ہے، لیکن یہ بات دوسرے دو القاب کے اس ترجمہ کے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔ وہ دوسرے لقب کاموتتھا پیہ کا ترجمہ وہ شخص جو حسب مرضی ہٹایا جا سکے، کرتا ہے[4]۔ اور تیسرے لقب کا ترجمہ وہ شخص جو مالک کی مرضی پر نکالا جا سکے[5] کرتا ہے۔ اس بنا پر، یہ کہا جاتا ہے کہ شودر مرضی کا کاشتکار

1۔ ایتریہ براہمنہ (7) 27۔ 8۔

2۔ سینٹ پیٹرزبرگ اور ویبر اس لفظ کو فعل معروف کے مفہوم میں لیتے ہیں یعنی مرضی کے مطابق حرکت کرتا ہوا، لیکن یہ فعل واضح طور پر مجہول اور متعدی بہ فعل کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے (6، 2، 255) جسے سایہ تسلیم کرتا ہے۔

3۔ اتھا یدی اٹھہ شودرانام سہ بھکشہ شودرآدستینہ بھکشینہ جم اِش یسی، شودر کلپہ نے پرجایا جنیش یے۔ ایتریہ براہمنہ (8) 29۔ (حاشیہ نمبر 4۔ 5، اگلے صفحہ پر)

تھا جو کسی وقت بھی اپنی زمین سے بے دخل کیا جا سکتا تھا۔[1] لیکن سینٹ اس اصطلاح کی تشریح میں کہتا ہے کہ شودر سے دن اور رات میں کسی وقت بھی جب اس کا مالک چاہے کام لیا جا سکتا تھا۔[2] اس کی تشریح بالکل معقول معلوم ہوتی ہے کیونکہ 'اُتھاپن' کے سیدھے سادے معنی اوپر اٹھانے کے عمل کے ہیں۔ ابتدائی سنسکرت میں اخراج کا مفہوم 'نرواسن' یا 'نشکاسن'[3] ایسے دوسرے الفاظ سے ادا ہوتا ہے۔ تیسرے لقب 'یتھا کاموآدھیہ' کا کیتھ نے مرضی پر قتل کیا جانا، ترجمہ کیا ہے۔[4] لیکن سینٹ اس فقرے کی تعبیر اس معنی میں کرتا ہے کہ اگر شودر اپنے مالک کی مرضی کے خلاف کام کرے تو وہ اسے غصہ میں مار سکتا ہے۔[5] سینٹ کی تشریح کی توثیق ترو کتہ سے ہوتی ہے جس میں تین مقامات کے بالمقابل جہاں 'وَدھ' کے معنی قتل کرنے کے ہیں[6] پانچ مقامات پر اس کے معنی تکلیف پہنچانے یا زخمی کرنے کے آئے ہیں۔[7] لہٰذا ہوگ کا تیسرے لقب کا مرضی پر مارے پیٹے جانے کا ترجمہ صحیح ہے۔[8]

اس غلط نظریہ کے کہ آئیتریہ براہمن کی رو سے شودر اپنے مالک کی مرضی پر قتل کیا جا سکتا تھا۔[9] برجستہ اور غیر ناقدانہ طور پر قبول کر لیے جانے سے یہ قدرتی نتیجہ برآمد ہوا کہ دھرم سوتروں کے عہد میں جب کہ غلامی سے تعلق متروک ہو رہا تھا اسے کفارہ کا جو حق حاصل ہوا وہ اسے ویدک عہد میں حاصل نہ تھی۔[10] یہ بات ظاہر

(پچھلے صفحے کا حاشیہ نمبر 5-4 یہاں ملاحظہ ہو)

4 ہارورڈ اورینٹل سیریز (25)، 315۔

5 ائیتریہ براہمنا کا ترجمہ ص 485

1 گھوشال، حوالہ سابقہ (1) 158۔

2 مدھیرا زادیویدا آچہ دینا اچھا بھوتی 'دانم ایم اُتھاپیتے'۔

3 پانینی کی گرامر (2) 4، 10۔

4 ہارورڈ اورینٹل سیریز (25) 315۔

5 وودھا پہ کیتنہ سوامینا تھاڈیو بھوتی اچھا منتی کرمیہ۔

6 (3) 11، (5) 16 اور (10) 11

7 (3) 9، (9) 15، 16، 18، (10) 29

8 ترجمہ ائیتریہ براہمنہ ص 485۔

9 (6) (2) 256۔

10 کیتھ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 125، 9-10۔ دت حوالہ سابقہ ص 155۔ موازنہ بہ گھوشال 'ہندو عوامی زندگی' (1) 167۔

ہے کہ ایسا نظریہ دیتھا کا مہ دوحیبہ، کی اصطلاح کی ایک مشتبہ تعبیر پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ گو کہ کفارہ (جسے وَیرایا دیراو یہ کہتے تھے) کے لیے ایک سو گائے مقرر تھی[1] لیکن نہ تو اس مقدار کے ورن کے مطابق تبدیل ہونے کا اور نہ ہی کسی ورن کی اس حق سے محرومی کا کوئی حوالہ ملتا ہے۔ انسانی قتل (وئیر ہتہ) کے گناہ کے کفارہ کے لیے قربانی کے ذریعہ نفس پر سختی کا بھی اہتمام معلوم ہوتا ہے[2] لیکن اسے بھی ورن کے پاس و لحاظ سے آزاد رکھا گیا ہے۔ لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متاخر ویدک سماج میں ورن کے امتیازات اس قدر نمایاں اور وسیع نہ تھے کہ وہ دھرم سوتروں ایسے سخت شہری امتیازات کے جن کے تحت شودر کو دس گایوں کے بقدر کمترین کفارہ کا حق پہنچتا تھا مساوی ہو جائیں۔

آئیتریہ براہمنہ کی عبارت کی طرف رجوع کرتے ہوئے ان دو القاب جن کا اطلاق شودر پر کیا گیا ہے، کے معنی معقول معلوم ہوتے ہیں۔ پوری ویدک تحریریں، کوئی ایسی متوازی عبارت نہیں ملتی جو شودر کو ایک ایسے شخص کے طور پر پیش کرے جس کا مالک کی مرضی پر اخراج اور قتل عمل میں آسکتا ہو۔

یہ تعین کرنا دشوار ہے کہ آیا مذکورہ بالا متبادل معنی صحیح صورت حال ظاہر کرتے ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ آئیتریہ براہمنہ کا باب ۷، جس میں زیر بحث عبارت درج ہے ایک بعد کا حصہ ہے[3]۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی کہ یہاں مختلف ورنوں پر منطبق کیے گئے بعض القاب کو ایک معزول شدہ پروہت نے اپنے سرپرست بادشاہ کا منظورِ نظر بننے کی غرض سے استعمال کیا ہو۔ یہ بات اہمیت سے خالی نہیں کہ ایک برہمن کو بھی ایک ایسے شخص کے طور پر بیان کیا گیا ہے جسے مرضی پر ہٹایا جا سکے۔ ایسی صورت میں دوسرے ورنوں کی حیثیت کو بخوبی تصور کیا جا سکتا ہے۔

یہ قابلِ لحاظ امور، بہرحال، متاخر ویدک ملکی نظام میں شودر کی ادنیٰ حیثیت کو کسی طور پر غلط ثابت نہیں کرتے۔ ہمارا مقصد اسے تا حدِ ممکنہ ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ہے۔ اور یہ امر بخوبی واضح ہے کہ اگر ایک طرف شودر، سیاسی نوعیت کی دو اہم قربانیوں یعنی اشومیدھ اور راجسویہ کے متعدد رسوم سے منسلک تھے تو دوسری طرف غالباً ویدک عہد کے اختتامی ایام میں سیاسی زندگی سے متعلق رسوم سے اسے خارج کرنے کا ایک قطعی رجحان شروع ہو چکا تھا۔ بہت سی صورتوں میں ویش کو بھی مردود کر کے شودر کی حیثیت پر پہنچا دیا گیا اور اسے

---

[1] (۶) (2) 331
[2] ئیتریہ براہمنہ (1) 5، 9، 5-6۔ موازنہ بہ (3) ہ، 1، 7
[3] کیتھ، ہارورڈ اورنٹیل سیریز (25) 29۔ موازنہ بہ (6) (2) 256۔

اس کے پرانے حقوق صلب کر لیے گئے۔

بعض رسوم کے متعلق تحریروں سے بھی شودر کے سماجی حالات کے متعلق کچھ معلومات فراہم کی جا سکتی ہیں یاجوؤں کے مجموعہ کی ایک عبارت میں درج ہے کہ ویش اور شودر کی تخلیق ایک ساتھ عمل میں آئی[1] یہ پرش سوکت کے ترجمہ کے برعکس ہے جس میں ویش کی تخلیق کو شودر سے پہلے بتایا گیا ہے، جس کے نتیجہ میں شودر کو سماج میں سب سے ادنیٰ مقام دیا گیا لیکن ویش اور شودر کو ایک ہی سماجی زمرہ میں رکھنے کا رجحان بعض رسوم میں دیکھا جا سکتا ہے جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک ویش شودر عورت کا اور ایک شودر ویش عورت کا شوہر بن سکتا تھے[2]۔ یہ بات طنزاً کہی گئی ہے کہ ایک شودر عورت کا آریہ شوہر خوش حالی کا متلاشی نہیں ہوتا۔ تصور یہ ہے کہ اس قسم کی شادی اسے ایک طویل مفلسی کی زندگی کی سزا عطا کرتی ہے[3]۔ شارحین لفظ آریہ (خفیف پہلے حرف علت کے ساتھ) کو ویش کے مفہوم میں لیتے ہیں[4] جو ویش اور شودر عورت کے درمیان شادی کی شہادت فراہم کرتا ہے لیکن ویدک انڈکس کے مصنفین ان حوالوں کو آریہ اور شودروں کے ناجائز اتحاد کی مثال خیال کرتے ہیں[5] بیشتر صورتوں میں آریہ تحریر ہے، لہٰذا شارحین کی تعبیر صحیح معلوم ہوتی ہے۔ آریہ کی خواندگی کو جے۔ اگلنگ بھی شت پتھ براہمن کے اپنے ترجمہ میں تسلیم کرتا ہے[6]۔ وہ اس میں اس کا ترجمہ ویش کرتا ہے، لیکن یہ بالکل ناممکنات سے نہیں کہ تحریروں میں نئے حالات سے نبٹنے کے لیے جب کہ اونچے ورنوں اور شودروں کے درمیان شادی کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے جعل سازی کی گئی ہو۔ اس مفروضہ کی بنیاد پر یہ خیال کرنا ممکن ہے کہ آریوں اور شودر قبیلوں یا ان لوگوں کے درمیان جو شودر ورن میں شامل کر لیے گئے تھے آزادی کے ساتھ ازدواجی رشتے قائم ہوتے تھے۔ بعد میں اس قسم کے رشتے دو نیچے ورنوں تک محدود رہ گئے۔

براہمنوں کی تحریروں میں پروہت و اُمرا اور نچلے طبقے بشمول شودر کے آپس میں شادی بیاہ کرنے کے

---

[1] واجسنیئی سمہیتا (14)، 3. تیتریائی سمہیتا (2)، 8، 6. کاٹھک سمہیتا (17) 5. کاتیا کاتیاینہ سمرتی (26)، 24. تیتریہ سمہیتا (7)، 3، 5، 1، 2۔

[2] شت پتھ براہمن (13)، 2، 9، 8. تیتریہ براہمن (3)، 9، 7، 3. واجسنیئی (23)، 30 - 31۔

[3] شودرا یدار یہ جار انرپوشا دھنایتی. واجسنیئی (23)، 30؛ میترایانی سمہیتا (3) 13، 1. تیتریہ سمہیتا (7)، 4، 9، 13. کاٹھک سمہیتا (اشومیدھ) (5)، 4، 5. شانکھیانہ شروت سوتر (16)، 4، 6۔

[4] مہیدھرا اور اوٹے واجسنیئی سمہیتا (13)، 30 کی کنڈیاں۔

[5] (6)، (2) 391۔

[6] ایس. بی (46)، 326۔

معاملہ میں آزاد معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ دستہ اور گوشہ کی مثالوں سے واضح ہے[1]۔ دستہ کے بھائی میدھا تتھ نے اسے شودر اپتر کہا تھا جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ غالباً کوئی گالی کا کلمہ نہ تھا[2]۔ کہا جاتا ہے کہ دستہ نے اپنی برہمنیت کو آگ میں بغیر کسی ضرر کے جل کر ثابت کیا اور اس طور پر اس نے اپنی رسوائی کو دھویا۔ اس مثال سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی شخص کا سماج میں رتبہ اس کی نسل سے نہیں بلکہ اس کی صلاحیتوں سے متعین ہوتا تھا[3]۔ کوشہ ائیلوشہ کا ایک داسی کے بطن سے پیدا ہونا مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔ سائنہ[4] داسیا پتر کے لقب کو جو اس کے لیے استعمال ہوا ہے ایک گالی کا کلمہ تصور کرتا ہے[4]۔ پنچو مشہ برہمن[5]، ایک غلام لڑکی اشیج جو برھدوتا کی رو سے[6]، رشی دیرگھتمس کی ماں تھی، کی جائز شادی کی مثال پیش کرتا ہے۔ پرانوں کی روایات کی اطلاع ہے کہ ایک برہموادین، گکشیوت دیرگھتمس کا، بالی بادشاہ کی ایک شودر[7] ملازمہ کے بطن سے لڑکا تھا اور رزمیہ میں اُسے شودر نسل (شودر یونی) کا بتایا گیا ہے[8]۔ یہ کہا گیا ہے کہ ائیتریہ براہمنہ کا مصنف مہی داس ایک شودر تھا[9]۔ اس خیال کی تائید میں کوئی چیز نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ اس کے خاندانی نام 'ایتریہ' سے اس کے اِتارہ[10] کے بیٹا ہونے کا مفہوم لیا جائے جس کے معنی کمینہ، نیچ یا مردود کے ہیں، لیکن یہ بات بہت دور از کار معلوم ہوتی ہے۔ ایک بعد کے براہمنہ میں ایک منی ویدوہت سودکشیتا کو شودر[11] کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے لیکن اس کے سلسلۂ نسب کے متعلق کوئی تفصیلات نہیں ہیں بجز اس کے کہ وہ کشیمہ

---

[1] کیتھ، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 126

[2] پنچو مشہ برہمن (14) 6،6۔

[3] ایضاً

[4] ائیتریہ برہمن (7) 19 موسیانہ کی کمنٹری۔

[5] پنچو مشہ برہمن (14) 11، 17

[6] (6) (2) 259۔ برھدوتا (4)، 24۔25۔

[7] وآیو پران (2) 37، 67۔ 97۔

[8] آدی پران 98، 25۔

[9] مکرجی، قدیم ہندوستانی تعلیم (Ancient Indian Education.) ص 52

[10] بقول سیانہ (6) (1) 121۔122۔

[11] جے منیش براہمن (2) 2، 5۔ 6۔

کی اولاد میں سے تھا اور اس کے لیے یہ لقب بطور گالی کے استعمال ہوا ہے۔ بھوشیہ پران میں تقریباً ایک درجن ایسے رشیوں کا شمار ملتا ہے جن کی مائیں شودر ورن کے کسی نہ کسی طبقہ کی تھیں۔[1] یہی فہرست تھوڑی ترمیم کے ساتھ دوسرے مختلف پرانوں اور مہابھارت میں ملتی ہے۔[2] اس کی اطلاع ہے کہ ویاس ایک مچھیرن کا، پراشر ایک شواپاک، عورت کا، کاپن جلا د، ایک چنڈال عورت کا، وششٹھ ایک طوائف گنائینکا اور افضل ترین منی (منی سرشیٹھ) مندپال، ایک ملّاحن کا لڑکا تھا۔ اس قسم کی فہرست کے جواز میں خیر ہیں کہا گیا ہے کہ رشیوں، درویشوں پاکباز لوگوں، اعلیٰ روحانی شخصیتوں اور عورت کے بُرے چال چلن کی اصل معلوم نہ کی جا سکی۔[3] ان رشیوں کے تاریخ واری سلسلہ یا ان کے حقیقی وجود کے متعلق کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی لیکن ایسی فہرست، متاخر ویدک عہد میں پروہتوں اور رشیوں کے شودر یا غلام عورتوں کے ساتھ شادی کرنے کے طریقہ کی تصدیق کرتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ اور سردار بھی شودر عورتوں سے شادی کرتے تھے۔ پالاگلی، بادشاہ کی چوتھی اور سب سے کم عزت والی بیوی، ایک شودر تھی۔[4]

مذکورہ مثالیں ظاہر کرتی ہیں کہ اونچے ورن کے لوگوں اور شودر عورتوں کے درمیان شادی کو ناپسند نہ کیا جاتا تھا۔[5] قبیلوں کے انتشار کے بعد بھی جب ان کے افراد چار ورنوں میں بٹ گئے تو ہو سکتا ہے کہ یہ طریقہ کچھ عرصہ تک قائم رہا ہو لیکن متاخر ویدک عہد میں پہلے سے ورنوں کی تفریق اس قدر مستحکم ہو چکی تھی کہ نچلے طبقوں کے مردوں اور اونچے طبقوں کی عورتوں کے درمیان شادی ممنوع تھی۔ شودر عورت کو اونچے ورنوں کے مردوں کے لیے تفریح کا ایک آلہ تصور کیے جانے کا بھی رجحان پیدا ہو چکا تھا۔ بس ایک نسبتاً متاخر براہمنہ میں، آتش تجھ کی بحر کا ایک ایسی فاحشہ شودر عورت سے مقابلہ کیا گیا ہے جو میل جول کے قابل ہو۔[7]

---

[1] د (1)، 2، 4، 22-26۔

[2] انوشاسن پرون (کمب (Kumb.) ایڈیشن)، 53، 13-17۔

[3] انوشاسن پرون (کمب (Kumb.) ایڈیشن)، 53، 58۔

[4] شانکھیاین شروت سوتر [illegible]

[5] موازنہ بگھوریئے، حوالہ سابقہ صفحہ 51۔

[6] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، 1، 129۔

[7] شانکھیاین برہمن (27، 1)، یہ برہمن شت تھا [illegible] جاتا ہے

اس عہد کے دوران ہمیں چنڈال کے لیے حقارت کے جذبہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔ یہ کہا گیا ہے اچھے چال چلن کے لوگوں کو برہمن، کشتری یا ویش کی حیثیت سے دوسرا اچھا جنم ملے گا لیکن بدچلن لوگ کتے، سور، یا چنڈال کی بدبودار رحم دانی میں داخل ہوں گے۔[1] یہ امر قابل توجہ ہے کہ چنڈالوں کے برخلاف شودر ورن میں جنم کو ناپاک رکپوُیام نہیں بیان کیا گیا ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ یہ مزید معلوم ہوتا ہے کہ چنڈالوں کو جو ایک قدیم ترین قبیلہ کے تھے[2] مکروہ چال چلن کا تصور کیا جانے لگا تھا لیکن اس عہد کی ابتدائی تحریروں میں چنڈال پُرش میدلا یگ میں چڑھاوے کے طور پر دکھائی دیتا ہے[3] جس سے اس کا اچھوت ہونا ظاہر نہیں ہوتا لیکن پومکہ کو گھناؤنے پن سے منسوب کیا گیا تھا۔[4]

زیر مطالعہ عہد کے سماجی اخلاقیات میں، بعض بُرے اوصاف کو شودروں سے منسوب کیا گیا تھا۔ ہم انگیروں کے قبیلہ کے شونہہ شیپہ کو اپنے باپ اجگیرتہ کو شودر کی گالی دیتا ہوا پاتے ہیں کیونکہ اس نے اسے ورنتا کی قربانی پر چڑھائے جانے کے لیے تین سو گایوں کے عوض میں بیچ دیا تھا۔[5] گو کہ دیوتا نے لڑکے کو رہا کر دیا اور باپ نے اپنے دھبہ کو مٹانے کی غرض سے اسے ایک سو گائیں دیں، لیکن شونہہ شیپہ نے اسے بہت سخت سُست کہا۔ جیسا کہ اس نے کہا ".... تجھے اب بھی شودر کی ظالمانہ خصلت سے خلاصی نہیں ہوئی، کیونکہ تو نے وہ جرم کیا ہے جس کا کوئی کفارہ نہیں۔"[6] اس سے یہ اندازہ ملتا ہے کہ بھوک کی حالت میں، اجگیرتہ کی طرح شودر لوگ اپنے بچوں کو علاحدہ کر دیتے تھے۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مادی منفعتوں کی خاطر وہ اپنے عزیز داقارب کے لیے ظالم اور سنگدل ہو سکتے تھے۔

یہ ایک مزید دلچسپی کی بات ہے کہ وشواترکے شونہہ شیپہ کو بحیثیت لڑکے کے گود لینے اور اسے سب بڑے لڑکے کے حقوق کے ساتھ اپنے ایک سو لڑکوں میں اول مقام دینے کو اس کے بڑے پچاس لڑکوں نے

---

[1] چاندوگیہ اُپنشد (۵)، 10، 7۔
[2] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ترشنکو جسے کالے رنگ کا بیان کیا جاتا ہے، غالباً چنڈال قبیلہ کا سردار تھا۔ رامائن (۱)، 58، 10-1۔
[3] واجسنیئی سمہیتا (30)، 21۔ تیتریہ براہمنہ (3)، 4، 1۔ 17۔
[4] واجسنیئی سمہیتا (30)، 17۔ تیتریہ براہمنہ (3)، 4، 1۔ 14۔
[5] ایتریہ براہمنہ (7)، 15۔ 17۔ شانکھیاشروتہ سوتر (15)، 24۔
[6] ناپاکا بیہ شودرآن بنا یا آداسمد ھویام تریاکندتم۔ ایتریہ براہمنہ (7)، 17۔

تسلیم نہ کیا۔ اس پر باپ کو غصہ آیا اور اس نے انھیں نچلی ذاتوں مثلاً اندھروں، پونن نڈروں، سبروں، پلندوں، میبٹوں، دسیوں اور انتوں (ذات باہر شخص) کی اولادیں ملنے کی بددعا دی۔[1] یہ بیان جہاں ایک طرف غیر آریائی لوگوں کو برہمنی سماج کے نچلے طبقہ میں مدغم کرنے کی غرض سے ان کے سلسلۂ نسب کی ایجاد کے سلسلہ میں پروہتوں کی جدت آفرینی کی ابتدائی مثال فراہم کرتا ہے، وہاں دوسری طرف اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ سرکش اور نافرماں بردار لڑکوں کو دسیہ اور انتہ تصور کیا جاتا تھا۔ سائنیہ اس عبارت کی اپنی تشریح میں چنڈالوں اور دیگر نچلی ذاتوں کو بھی شامل کرتا ہے لیکن وہ اصل تحریروں میں مذکور نہیں ہیں۔[2]

واجہ سینی سمہیتا کے ضمیمہ کے منتروں میں سے مختلف مذہبی اور گھریلو قربانیوں میں استعمال ہونے والے ایک منتر میں یہ خواہش ظاہر کی گئی ہے کہ تمام ورنوں کے افراد کو کلیانی واک بتایا جائے۔[3] یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس کا تعلق تمام طبقوں کے وید پڑھنے کے مساوی حق سے ہے۔[4] لیکن کلیانی واک کی اصطلاح وید کے مرادف نہیں ہے۔ شارحین صحیح طور پر اسے نرم اور شائستہ کلام کے مفہوم میں لیتے ہیں۔[5] اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام ہی ورنوں سے گفتگو میں دوستانہ کلمات استعمال کرنے چاہئیں لیکن شت پتھ میں ایک تفریق ملتی ہے جس میں ایک خاص رسم کی انجام دہی کی ہدایات کے سلسلہ میں طرز خطاب ورنوں کے مطابق تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ چڑھاوے کے تیار کرنے والے (ہوِش کرتت) راجنیہ، برہمن، ویش اور شودر طبقوں کے لوگوں کو پکارنے کے لیے ترتیب وار "یہاں آؤ (ایہی)"، "نزدیک آؤ (آگہی)"، "یہاں جلد آؤ (آدرو)" اور "یہاں دوڑ کر آؤ (آدھاؤ)" کی اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں۔[6] ایسا ہی امتیاز مابعد ویدک زمانہ کے سماجی روابط میں کبھی کبھی دکھائی دیتا ہے۔

زندگی کے منجملہ ان چار مرحلوں (آشرموں) کے جو ویدک عہد کے اختتام پر ظاہر ہوتے ہیں، شودر

---

[1] ایتریہ براہمنہ (7) 18۔

[2] چنڈالا دیراُپانی چیاتو شیش۔ ایتریہ براہمنہ کی کمنٹری (7) 18

[3] تیھے مام واچم کلیانی ماودانی جن نے بھیاہ۔ برھمارا جنیہ ابھیام شودرایہ چریایہ چرانیہ چا۔ واجہ سینی سمہیتا (26)، 2۔

[4] مکرجی، قدیم ہندوستانی تعلیم، ص 53

[5] اواٹا اور مہی دھار کی واجہ سینی سمہیتا پر مبنی کمنٹری (26)، 2

[6] شت پتھ براہمنہ (1)، 1، 4، 12

کے لیے بعد کے دنوں میں محض گرہست کی زندگی معین کی گئی ہے، لیکن اس عہد میں اس قسم کی کسی تفریق کا حوالہ نہیں ملتا گو کہ چھاندوگیا پنشد میں چاروں آشرموں کا ذکر آیا ہے لیکن ورنوں سے ان کے تعلق کا کوئی حوالہ نہیں آتا ؎[1] یہ بات ہمیں شودر کی تعلیم کے مسئلہ پر لاتی ہے کیونکہ بعد کی تحریروں کی رو سے وہ طالب علمی کے مرحلہ (برہمچاریہ آشرم) میں جو اپنین کی رسم سے شروع ہوتا ہے داخل نہیں ہو سکتا۔ اپنین کا سب سے ابتدائی تذکرہ اتھروید میں آتا ہے جس میں استاذ نوجوان لڑکے کو ایک نئی زندگی میں باضابطہ طور پر داخل کرتا ہے (اُپانی) کیونکہ وہ اس کے شکم سے پیدا تصور کیا جاتا ہے ؎[2] مبتدی اب برہمچارن ہو جاتا ہے لیکن اس کے ورن کو ظاہر کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ آرونی کی اپنے لڑکے شویتکیتو کو اس نصیحت کی بنیاد پر کہ اسے برہمچاریہ آشرم سے ضرور گذرنا چاہیے۔ یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ بہت عرصہ تک اپنین صرف پروہت یا اہل علم کے خاندانوں تک محدود رہا جہاں سے یہ پورے برہمن طبقہ پر اور پھر آخر میں تمام آریوں پر پھیلایا گیا ؎[3] اگر اپنین کو ادبی علوم کا نقطۂ آغاز تصور کیا جائے تو یہ درست ہو سکتا ہے کیونکہ قدیم سماجوں میں، تعلیم عموماً پروہتوں کے ہاتھ میں رہا کرتی تھی۔ یہ حقیقت کہ برہمچارن معمولاً ایک برہمن ہوا کرتا مختلف ذرائع سے ظاہر ہوتی ہے ؎[4] مگر یہ بات اپنین اور برہمچریہ کے بارے میں اگر ہم انھیں کسی شخص کے قبیلہ میں ایک بھرپور بالغ فرد کی حیثیت سے رسمی داخلہ کے بعد ایک نئی زندگی شروع کرنے کی علامت تصور کریں تو درست نہیں معلوم ہوتی ایسی تعبیر اس روایت کے متعلق کی جاسکتی ہے کہ دیوتا، انسان اور دیو لوگ اپنے برہمچاریہ آشرم کے زمانے کو اپنے باپ پرجاپتی جو ان کا گرو تھا، کی رہنمائی میں بسر کرتے تھے ؎[5] اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ ادبی علوم قدیم لوگوں میں عام تھے، بلکہ اس سے محض یہ اشارہ ملتا ہے کہ برادری کی زندگی میں باضابطہ داخلہ کی کسی نہ کسی شکل کا، ویدک دور کے ہندوستانیوں یا ان کے مورثوں میں ایک عام دستور تھا۔ اس بات کی تصدیق قدیم

؎[1] چھندوگیہ اپنشد (2) 22، 1۔ 2۔ ایک جدید مصنف یہ ثابت کرتا ہے کہ چار ورنوں کا نظریہ بودھ کے قبل کا نہ تھا۔ جی۔ سی۔ پانڈے 'بدھ مت کی اصل' (The Origins of Budhism.) ص ص 322۔ 3۔

؎[2] اتھروید (11) 5، 3۔

؎[3] التیکر (قدیم ہندوستان میں تعلیم Education in Ancient India.) ص 10۔

؎[4] تیتریہ سمہیتا (6) 3، 10۔ گوتھ براہمنہ (1) 2، 2 اور 4۔ ست پتھ براہمنہ (11) 5، 4، 12۔

؎[5] برہدارنیکا اپنشد (5) 2، 1۔

اقوام میں ایسے ہی دستوروں کے رائج ہونے سے بھی ہوتی ہے۔ باضابطہ داخلہ کے اس دستور کو ورا تینوں میں بھی رائج کیا گیا جنھیں برہم چاریہ کے حصول کے ذریعہ آریائی سماج میں داخل کیا جاتا تھا۔[1]

یہ ایک خاص بات ہے کہ اپنین کی طرح' باضابطہ رسم داخلہ کا دستور ابتدائی ایرانیوں میں بھی رائج تھا۔ مرد اور عورت ایرانیوں کو پندرہ سال کی عمر میں ایک مقدس "تاگ" پہنا کر داخلہ کی باضابطہ رسم کا جواہورہ مزدہ کے مقلدین کی برادری میں ان کے داخلہ کی علامت تھی[2] ذکر کرتے ہوئے 'گیجر' کہتا ہے کہ یہ ایک قدیم رواج تھا جس کی بعد کے زمانہ میں ترمیم و ترقی ہوئی[3] یہ امر بھی۔ اسپارٹن لوگوں میں داخلہ کی باضابطہ رسم رائج تھی۔ ایک معروف بات ہے[4] لہٰذا ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ باضابطہ داخلہ کی یہ رسم ویدک عہد کے ہندوستانیوں میں بھی رائج تھی۔ پس شروع میں منتشر آریائی قبیلوں کے شودر افراد نے اپنین اور برہم چاریہ کے رسوم داخلہ کی انجام دہی کو بالکل اسی طرح جیسے وہ متعدد دوسرے مذہبی رسوم کو ادا کرتے تھے، جاری رکھا ہوگا کیونکہ بھیتو اور برہمنوں میں اپنین کی رسم سے شودر کے اخراج کا حوالہ نہیں ملتا۔

چھندوگیا پنشد کی اطلاع کی روسے جانشروتی جسے رکیونے زندگی (پرانم) اور ہوا (وایو) کی تعلیم دی تھی ایک شودر تھا[5] لیکن دوسرے مقامات پر وہ مہا آدرش لوگوں کے جو[6] شمال مغرب میں رہتے تھے سردار کی حیثیت سے دکھائی دیتا ہے۔ اسے یا تو اس کے شودر قبیلہ کے لوگوں سے تعلق کی وجہ سے جوانی

---

[1] اتھروید (11) 5 (15)؛ پنچ وِمسہ برہمنہ (15)، 12·2۔ بلوم فیلڈ کا خیال ہے کہ تبدیل مذہب کے بعد ورتیہ کو ایک مکمل برہمچار کے نمونہ کے طور پر نوازا گیا۔ اتھروید ص 14۔

[2] وندیداد (18) 9 اور 54، 9 (Spieg d. Alleranisch Skimds.) (3) 7۔ موازنہ بہ 548 - 9۔

[3] یورپ ایرانیوں کی قدیم زمانوں میں تہذیب، (Civilization of the Eastern Iranians in Ancient times.) (1) 58 - 9۔

[4] طامسن، قدیم یونانی سماج کے مطالعے، (Studies in Ancient Greek Society.) (1) 272۔

[5] چھندوگیا اپنشد (4) 1، 1۔ 3، 8 - 1، 4۔

[6] جیمنیہ برہمنہ (3) 7، 3، 2۔ جئے اپنشد برہمنہ (3) 7، 3، 2 میں اسے بگری جانشروتیہ بھی کہا گیا ہے۔ ایوی جانشروتیہ، واجسیہ کی رسم کو ادا کر تا تھا (شت پتھ برہمنہ (5) 1، 1، 5 اور 7)۔

خطے میں آباد تھے شودر کہا گیا یا اس وجہ سے کہ اس اصطلاح کو برہمنی سماج کے حدود سے باہر کے لوگوں کی توہین کرنے کی غرض سے استعمال کیا جاتا تھا[1]

جان شرُتی شودر نہ رہا ہوگا، لیکن دوسری علامتیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ شودر کو بعض اقسام کے علوم حاصل کرنے سے کلیتہً خارج نہ کر دیا گیا تھا۔ تیتریہ براہمن میں اس طور پر درج ہے کہ ویش، رگ وید سے، کشتری یجر وید سے اور برہمن سام وید سے پیدا ہوا تھا[2] اس سے بین طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اتھروید، شودر کے لیے تھا۔ اس قاعدہ کو بعد میں آپس تنبہ دھرم سوتر میں مبہم طور پر دہرایا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ شودر کو رسمی ویدک علم سے خارج کر دیا گیا تھا، لیکن علم کے دیگر اقسام کی اسے اجازت تھی۔ شت پتھ کی متعدد عبارتوں سے بھی یہی تاثر پیدا ہوتا ہے۔ ان کی اطلاع کے بموجب پروہت سپیروں، سودخوروں، ماہی گیروں، چڑی ماروں، سیلاگوں، نشادوں، اسوروں اور گندھروں کو جن میں سے بہت سے شودر ورن کے معلوم ہوتے ہیں تعلیم دے سکتا تھا[3] تعلیم کے مضامین اتہاس، اتھروید، سانپ کو مسحور کرنے کا فن (سرپ ودّیا) اور علمِ ارواحِ خبیثہ (دیوا جسنہ ودّیا) ہیں[4]۔ طالب علموں اور مضامین کی فہرست سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ابتدائی عہد میں پروہت اپنے کو ہنر و فن کے ان کاموں سے جو بعد کو شودر ورن کے دائرۂ عمل میں شامل کر لیے گئے الگ نہ رکھتے تھے لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا اس تعلیم کے ساتھ شودروں کو علم و ادب کی تعلیم دی جاتی تھی کہ نہیں۔

ویدک عہد کی اختتامی مدت میں، شودر کو اپنین اور نتیجتہً تعلیم سے خارج کرنے کا رجحان شروع ہوا۔ ایسا خیال غالباً چھند وگیہ کی ایک عبارت سے ظاہر ہوتا ہو جس میں ایک مشہور طالب علم اپنے کو برہمن، راجن اور ویش کے لیے مایۂ افتخار ہونے کا دعویٰ کرتا ہے[5] لیکن ایک دوسرے مقام پر، طالب علم، لوگوں کے ہر طبقہ بشمول شودر کے درمیان ہر دلعزیز بننے کا خواہشمند ہے[6]۔ شودر کا اوّل واضح

---

[1] ونٹرنیٹز: ہندوستانی ادب کی تاریخ، (History of Indian Literature.)

[2] تیتریہ براہمن (3) 12، 9، 2۔

[3] شت پتھ براہمن (13) 4، 3، 7۔ 13

[4] ایضاً موازنہ بہ چھند وگیہ اپنشد

[5] چھند وگیہ اُپنشد (8) 14، 1

[6] ستیہ شادھ شروُتہ سوتر (19) 3، 26۔

اخراج ایک بعد کے شروتہ سوتر میں ملتا ہے جس میں تین اونچے ورنوں کے اپنین کا مناسب وقت درج ہے[1] اس میں واضح طور پر بتایا جاتا ہے کہ اپنین، ویدک تعلیم اور آگ کا نظام صرف ان لوگوں کو نفع بخش ہو سکتا ہے جو شودر نہ ہوں اور بُرے کام نہ کریں[2]۔ ایک دوسری تحریر میں یہ ضابطہ درج ہے کہ باضابطہ داخل کیے گئے طالب علم (اپنیتا) کو شودر سے بات نہ کرنی چاہیے[3]۔ یہ بھی مزید ہدایت ہے کہ شودر کو ان رسوم کے ساتھ جسے شہد چڑھانا (مدھوپرکم) کہتے ہیں اس طالب علم کے پیروں کو دھونا چاہیے جس نے اپنے تعلیمی دور (سناتکم) کو ختم کر لیا ہو[4]۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ دونوں شروتہ سوتروں کے مذکورہ حوالے متاخر ویدک عہد کے حالات کے مظہر ہیں یا نہیں۔ ہم ان حوالوں کو اُس عہد کے بالکل اخیر اور غالباً مابعد ویدک ایام سے بھی منسوب کر سکتے ہیں کیونکہ اولین گرہیہ سوتروں میں سے ایک جو ابتدائی شروتہ سوتروں کا ہمعصر ہے، میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ رتھ کار، اپنین کا حق رکھتا تھا[5]۔

پس، ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ شروع میں اپنین سے پورے قبیلہ کا تعلق تھا لیکن قبیلہ کے طبقوں میں منتشر ہو جانے پر یہ ایک ایسا خصوصی حق اور تعظیمی امتیاز ہو گیا جو دولت اور اعلیٰ سماجی رتبہ کے ذریعہ حاصل ہوتا تھا اور جس سے داخل کیے ہوئے شخص کی کم و بیش مخصوص اور اکثر خفیہ سوسائٹیوں میں رسائی ہوتی تھی[6]۔ بالکل جیسے ایران میں یہ ہُوتی طبقہ کے لیے ممنوع تھا، ویسے ہی ہندوستان میں شودر ورن اس سے محروم تھا۔ سنیارٹ کی اس رائے کی بنیاد پر کہ نسل کے باہر اور قبیلہ کے اندر کی شادی بیاہ نے ترقی کر کے بعد کے ذات پات کے نظام کے اجزاء کی شکل اختیار کی، یہ دلیل بخوبی لائی جا سکتی ہے کہ قبیلائی رسم داخلہ کو تین اونچے ورنوں کے اپنین میں تبدیل کر دیا گیا، جس کے نتیجہ میں یہ ہوا کہ اس نے

---

1. ایضاً (19) 1، 4۔ (26) 1، 2۔
2. ایضاً (26) 1، 6۔
3. دراھیا شروتہ سوتر (7) 3، 14۔
4. ستیہ شادھ شروتہ سوتر (19) 4، 13
5. بودھاین گرہیہ سوتر (1) 5، 6۔
6. گلڈ۔ مہابھارت کا علم انسانیات (Ethnology of the Mahabharath) ص ص 2-241
7. سنیارٹ: ہندوستان میں ذات، (Caste in India) ص 118

شودروں کی سماجی تنزلی میں مدد بہم پہنچائی۔

گوکہ اپنین سے محرومی کے نتیجہ میں شودروں کے لیے تعلیم ممنوع قرار پائی لیکن ہمارے زیرِ غور عہد میں اس کی زیادہ اہمیت نہ تھی۔ متاخر ویدک عہد کے دوران، تعلیم کی صحیح نوعیت کے متعلق ہم ابھی تک شبہ میں ہیں اور اس بات کا کوئی براہ راست ثبوت نہیں ملتا کہ اس مرحلہ پر پڑھنے لکھنے کا رواج تھا۔[1] یہ ممکنات سے ہے کہ کشتری اور ویش بھی "وید کے تئیں اگر اپنے فرائض انجام دیتے بھی تھے تو بہت ہی سرسری طور پر"۔ ایک بعد کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ طالب علم معمولاً اپنے ویدک مطالعات کو سرسری طور پر انجام دیا کرتا تھا۔[2] اور ہو سکتا ہے کہ تعلیم اولاً برہمن کی ذمہ داری رہی ہو لیکن اپنین، تعلیم کے حق کے علاوہ کسی اور چیز کو بھی ظاہر کرتا تھا۔[3] یہ ان کے لیے جو اس رسم کے حق دار تھے ایک اونچے سماجی رتبہ کی علامت ہو گئی۔

شودر اپنین میں اس بنا پر داخل نہیں کیا جاتا تھا کہ یہ ایک ویدک رسم تھی لیکن ویدک عہد کی مذہبی زندگی یہ ظاہر کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ ویدک رسوم سے خارج نہ رہتا تھا۔ بہت سی تحریروں میں یہ قاعدہ ملتا ہے کہ رتھ کار قربانی کے لیے آگ فراہم کرتا تھا[4] جو اسے برسات کے موسم میں انجام دے سکتا تھا۔[6] فہرست میں برہمن، کشتری اور ویش کے بعد اسے چوتھا مقام حاصل ہے۔ آشولائن شروت سوتر میں رتھ کار کا مقام اُگر شٹھ لے لیتا ہے۔ اس لفظ کے لفظی معنی وہ شخص ہوتے ہیں جسے سخت سست کہا یا ڈانٹا گیا ہو، لیکن بقول شارحین کے یہ ایک بڑھئی (تکشک) کا مرادف ہے۔[5] اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ،

[1] ہستناپور کی حالیہ کھدائیوں میں، سوئی کے مشابہ متعدد اوزار آبادی کے اس مرحلہ میں جو 1100-800 ق م سے منسوب ہیں، دریافت ہوئے لیکن اس کا یقین نہیں کہ یہ لکھنے کے مصرف میں آتے تھے۔ قدیم ہندوستان (Ancient India) دہلی 10۔ 11، 14۔

[2] یاکنس بحوالہ مکرجی، قدیم ہندوستانی تعلیم، ص ص 40-339

[3] سانکھیاینہ گرھیہ سوتر (3) 7، 21-25۔

[4] تیتریہ براہمنہ (1) 1، 4، 8۔ آپس تمبہ شروت سوتر (گاربے ایڈیشن) (5) 11، 7۔ کاتیاینہ شروت سوتر (1)، 9۔ ستیاشاد شروت سوتر (3)، 1۔ وآراہہ شروت سوتر (1) 1، 1، 4۔

[6] آپس تمبہ شروت سوتر (کالینڈ اور گاربے ایڈیشن) (5) 3، 19۔ کاتیاینہ شروت سوتر (4) 179-81۔ ستیاشادھ شروت سوتر (3)، 2۔ وآراھ شروت سوتر (1) 4، 1، 1۔ دیکھا شروت سوتر (1) 1۔ موازنہ بہ آشولائنہ شروت سوتر (2) 1، 13

[5] تکشن لکڑ مو حیو لوک رتھ کار اتو حیاتے۔ آشولائنہ شروت سوتر (2)، 1، 13 معنی ارائن کے کمنٹ کے

حالانکہ رِطعیئوں کو بُرا بھلا کہا جاتا تھا لیکن قربانی میں ان کا داخلہ برقرار رہا۔ ایک ایسا دوسرا شخص جسے ویدک قربانی کا حق حاصل تھا، نشادوں کا سرغنہ (نشاد استھاپتی) تھا[1]۔ لیکن اس کی قربانی کا مقصد رُدر۔ پشوپتی کی پوجا کے ذریعہ جانوروں کو قابو میں لانا تھا[2]۔ ایک دوسرے مقام پر ایک ایسے ہی حوالہ میں محض نشاد کا ذکر آیا ہے[3]۔ لیکن شارح کہتا ہے کہ یہ حوالہ نشاد سردار (استھاپتی) کے متعلق ہے اور وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ آپس تنبیہ شروتہ سوتر میں وہ ایک ترَیورنیکا (پہلے تین ورنوں کا) ہے[4]۔ مہابھارت میں بھی، نشاد کے سردار (نشاد ستھپتی) کا قربانیاں کرنا بیان کیا گیا ہے[5]۔ رگ وید کی ایک عبارت میں پانچ لوگوں (پنچہ جنہ) کی قربانی میں شرکت کا حوالہ آتا ہے[6]۔ نروکتہ، پنچہ جنہ کے معنی چار ورن اور نشاد بیان کرتا ہے[7]۔ ہم اس کا اطلاق رگ ویدک عہد پر، جیسا کہ بعض وقت کیا جاتا ہے نہیں کر سکتے[8]۔ نشاد کا لفظ نہ تو رگ وید میں آتا ہے اور نہ ہی اس میں چار ورنوں کا وجود مسلم ہے۔ پنچہ جنہ کی اصطلاح کا بین طور پر تعلق رگ وید کے پانچ قبیلوں سے ہے جس کے افراد بغیر کسی امتیاز کے قربانی انجام دیتے تھے لیکن یاسک کی جیز ظاہر کرتی ہے کہ اس کے زمانہ میں 'شودر اور نیز نشاد' جسے دھرم سوتروں میں برہمن اور شودر عورت سے پیدا ایک مخلوط ذات بتایا گیا ہے، قربانی میں شرکت کر سکتے تھے۔ پس، حوالوں سے یہ ثابت ہے کہ نشاد عوام کبھی کبھی اور نشاد سردار عام طور پر ویدک قربانی کے حق سے استفادہ کرتے تھے۔ قاعدہ یہ تھا کہ وشوجت کی قربانی میں قربانی کرنے والے کو تین شب نشاد

---

[1] آپس تمبیہ شروتہ سوتر (گاربے ایڈیشن) (۹)، 14، 12۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (15)، 6، 5، 2۔ دراھیہ شروتہ سوتر (1)، 1، 5۔

[2] آپس تمبہ شروتہ سوتر (گاربے ایڈیشن) (۹)، 14، 11۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (15)، 6، 19۔ دراھیہ شروتہ سوتر (1)، 1، 5۔

[3] ستیا شروتہ سوتر (3)، 1۔

[4] ستیا شروتہ سوتر (3)، 1 کی کمنٹری۔

[5] مہابھارت (1)، 61، 48

[6] رگ وید (10)، 53، 4۔

[7] نروکتہ (3)، 8۔ اُپ نیاؤ، نشاد، کی اصطلاح کو نشاد استھپتی کے طور پر لیتا ہے۔ اسکند سوامی اور مہیشور کی، نروکتہ (3) 8 کی تشریح۔

[8] مکرجی، 'قدیم ہندوستانی تعلیم'۔ ص ص 52 - 53

اور تیر وِشِ ورا جینیہ کے ساتھ قیام کرنا ہوتا تھا۔[1] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نشادلوگ اس قربانی سے بالواسطہ تعلق رکھتے تھے۔

قربانی کے حق سے استفادہ کرنے والے لوگوں کے دو زمروں میں سے ایک رتھ کار کا آریہ برادری کا ایک فرد ہونا واضح ہے لیکن نشادخود اپنے موضعوں میں رہنے والے غیر آریائی لوگ معلوم ہوتے ہیں۔[2] مہابھارت اور وشنو پران میں نشادلوگوں کے سیاہ رنگ کے متعدد حوالے آتے ہیں۔[3] غالباً ان کے برہمن بنائے جانے کے عمل کی ابتدا کے طور پر نشادوں کو بحیثیت ایک قبیلہ کے اپنی قربانیوں کو ویدک طریقہ پر انجام دینے کی اجازت دی گئی اور یہ حق بعد میں محض ان کے سردار تک محدود رہ گیا۔ لہٰذا یہ، ظاہر ہے کہ ویدک عہد کے ٹھیک اختتام تک، قربانی کے حق سے رتھ کار اور نشادلوگ جو شودروں کے زمرہ کے تھے، استفادہ کرتے تھے۔ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ نیچہ جنہ کی اصطلاح کی یاسکہ کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ اس کی رائے میں پورا شودر ورن اس سے استفادہ کرتا تھا۔

متعدد مذہبی رسوم میں شودر کی شرکت کا واضح طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ وہ تین ورنوں کے افراد کے ساتھ، دیوتا کے لیے چڑھاووں (ہوِش) کی تیاری میں شرکت کرسکتا تھا حالانکہ اسے مخاطب کیے جانے کا طریقہ اس رسم میں اس کے سب سے نیچے مقام کا مظہر ہے۔[4] اسی طور پر دوسرے ورنوں کے افراد کے ساتھ وہ سوم پی سکتا تھا اور قے ہو جانے کی صورت میں اسے کفارہ ادا کرنا پڑتا تھا۔[5] داسی پتر، کوشا ئیلوشہ کے واقعہ کا حوالہ دیتے ہوئے، ہاپکنس بتاتا ہے کہ شودر کا لڑکا قربانی میں حصہ دار ہے اور شودر نیم برہمنی اور نیم عوامی تیوہاروں میں سے کسی ایک میں سوم پیتا ہے۔[6] یہ ایک عجیب بات ہے کہ کاتھکہ سمھیتا شودرون

---

[1] ..... نشادتھپو بھوا تا وسیو ..... راجنی بھوا تا دسیو جیمنی براہمنہ (2)، 184۔ پنچ ومسہ براہمنہ (16)، 6، 7۔ کوشتکی براہمنہ (25)، 15۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر (گاربے ایڈیشن) 17، 26، 18۔ لاتیا شروتہ سوتر (8)، 2، 8۔

[2] لاتیا شروتہ سوتر (8)، 2، 8 کی کمنٹری میں نشادگرام کا حوالہ آتا ہے۔

[3] شیفر، قدیم ہندوستان کا علم الاقوام، (Ethnography of Ancient India) ص 10

[4] ست پتھ براہمنہ (1)، 1، 4، 11-12۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر (کلنڈ کا ایڈیشن) (1)، 19، 9۔

[5] چت وردوئی ونا ہنیہ۔ برہما منو آجنیو ویشیا صبہ شودرونہ ہیتے تاسکار یچنہ بھادتی یہ سومام دماتی سایت ہیتے نامیکا سیجتت سیاتّ سیاد ھیئو ایرا ئیہ سچیہ۔ شت پتھ براہمنہ (5)، 5، 4، 9۔

[6] آیتریہ براہمنہ (12)، 19۔ ہاپکنس، ہندوستان کے مذاہب، (Religions of India) ص 277

اور عورتوں کو سوم پینے کی اجازت نہیں دیتا۔[1] لیکن یہ یاجوؤں کے دوسرے مجموعوں میں نہیں پایا جاتا لہٰذا یہ یا تو ایک جعل سازی یا زیادہ سے زیادہ کاتھک مکتبِ خیال کے لوگوں کی رائے ہو سکتی ہے۔

شودر دوسرے چھوٹے رسوم میں بھی شرکت کرتے تھے۔ وہ دوسرے تین ورنوں کے افراد کی طرح تیار شدہ کھانے کی چڑھانے کی رسم (اودنسَو) میں شریک ہو سکتا تھا، مگر شرط یہ تھی کہ ورن کے مطابق کھانا تبدیل ہوتا رہتا تھا۔[2] اسی طور پر پہلے پھلوں کو چڑھانے کی رسم کو تمام ورنوں کے افراد انجام دے سکتے تھے۔[3]

گرگ ومکر سنکرانت کی رسم موسومہ مہاورتہ میں سومہ مہاورتہ میں شودر کا جو حصہ تھا اس سے اس عہد کی مذہبی زندگی میں اس کی شرکت کی ایک شہادت فراہم ہوتی ہے۔ اس شہادت کے مطابق شودر ویدی کے باہر اور آریہ اس کے اندر رہتا ہے۔ وہ جانور کی کھال پر قبضہ کے لیے لڑتے ہیں جس میں آریہ کو کامیابی حاصل ہوتی ہے۔[4] بعض تحریروں میں شودر ورن اور آریہ ورن کا واضح تذکرہ آتا ہے۔[5] جہاں آریہ ورن ہے، وہاں اس کے معنی ویش ہیں[6] اس کے برخلاف جہاں آریہ ہے، اس کے معنی پہلے تین ورنوں کا ایک فرد ہے بعض تحریروں میں آریہ کی جگہ برہمن لے لیتا ہے۔[7] جو شودر کا حریف معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ صورت مابعد ویدک زمانوں میں عام ہو جاتی ہے۔ ایک دوسری ویدک عبارت میں جس میں ان دونوں کا خاص طور پر ذکر آتا ہے، یہ درج ہے کہ برہمن اور شودر میں سے کوئی بھی پرجاپتی کی قربانی میں بطور چڑھاوے کے پیش نہیں کیے جا سکتے۔[8] یہ عبارت جو اجسنیئی سمہیتا کے بعد کے حصہ میں

---

[1] کاتھک سمہیتا (11) 10۔

[2] آجیانہ تھا ہے براہمنز اچھیا منتھو راجنیودوی منتھمہ وَنّشہ اومنتھم شودرہ۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (23)، 4، 17۔ اس عبارت سے شودروں کے اضافی افلاس کا اندازہ ہوتا ہے۔

[3] اشوالاینہ شروتہ سوتر (2)، 9، 7۔

[4] شودراتوَرچنتی پری منڈلے دیا تھتے جیہ تیاریہہ۔ کاتیاینہ شروتہ سوتر (13) 40-41، پنچویمیہ براہمنہ (5) 135۔ ستیا شاتھو شروتہ سوتر (16) 5، 28

[5] جیمنی براہمنہ (2) 405-5۔ کاتھک سمہیتا (34) 5 میں آریہ ورن کی اصطلاح آتی ہے مگر شودر ورن کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

[6] شانکھیاینہ شروتہ سوتر (17) 5، 1-2۔ لاتیاشروتہ سوتر (4) 3، 9، 5-6۔

[7] تیتریہ براہمنہ (1) 2، 6، 7۔

[8] اشودرا براہمنا تے پرجاپتیاہ۔ واجسنیئی سمہیتا (30) 3، 22۔

ملتی ہے غالباً یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس مقصد کے لیے برہمن بہت زیادہ برتر اور شودر بہت زیادہ کمتر تھا۔

مہاورتہ کی رسم کی اہمیت یہ ہے کہ یہ غالباً خود آریوں کے درمیان اور ساتھ ساتھ آریوں اور غیر آریوں، جنھیں گھٹا کر شودروں کے برابر کر دیا گیا تھا، کے درمیان مویشیوں کے لیے نزاعوں کی یاد کو تازہ رکھتی ہے۔ شانکھائنہ شروتہ سوتر میں آیا ہے کہ اس کہنہ اور متروک دستور کو انجام نہ دینا چاہیے۔[1] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودر، مہاورتہ ایسے قدیم رسم میں، اونچے ورنوں کے افراد کے ساتھ متبرک رشتوں میں منسلک ہو سکتے تھے، لیکن ان رسوم کے متروک ہو جانے پر یہ صورت ختم ہو گئی۔

شودر، متاخر ویدک عہد کے رسوم جنازہ میں بھی اپنا مقام رکھتا تھا۔ قاعدہ یہ تھا کہ شودر بھی اپنے لیے قبر کا ٹیلہ بنا سکتا تھا مگر اسے گھٹنے سے زیادہ اونچا نہ ہونا چاہیے۔ یہ اونچائی ورن کے مطابق تبدیل ہوتی رہتی تھی۔[2]

شودروں کو برادری کے کسی بھی طبقہ کی طرح دیوتا رکھتے ہوئے اور ان کی پوجا کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے۔ برھدارنیکہ اپنشد میں، شودر کو پوشن کہا گیا ہے، جس سے یہ اندازہ ملتا ہے کہ اس دیوتا کو اس سے مخصوص کیا گیا ہے۔[3] ایسے ہی مہابھارت کی دیومالا میں، دیوتاؤں کے معالج، جڑواں اشونیوں کو شودر تصور کیا گیا ہے۔[4] یہ ایک پر معنی بات ہے کہ رسنر ہوشی کے رسم میں، اشونیوں کا تعلق سمجھ کر ہتیرے[5] اور پوشن کا بھاگ دودھ سے قائم کیا گیا ہے۔[6] لیکن تیتریہ براہمنہ میں، پوشن کو مود شودیوں (سب کے خداؤں) اور مروتوں (کسانوں کے دیوتاؤں) کے دیشوں سے متعلق کہا گیا ہے۔[7] ایک طریقہ سے وشودیوں کو بالواسطہ طور پر شودروں سے بھی مخصوص کیا گیا ہے۔ شودر سے منسوب ایک بعد کی عوامی بجرانش تیھ[8] کو بھی وشودیوں سے مخصوص کیا گیا ہے۔

---

1. (16) 6، 1، 2۔
2. شت پتھ براہمنہ (13) 8، 3، 11۔ یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ کشتری کی قبر سب سے اونچی اور اس کے بعد برہمن کی تھی۔
3. برھدارنیکہ اپنشد (1) 4، 11-13
4. ہاپکنس، رزمیہ دیومالا، (Epic Mythology) ص 168
5. شت پتھ براہمنہ (5) 3، 1، 8۔
6. ایضاً (5) 3، 1، 9۔
7. تیتریہ براہمنہ (2) 7، 2، 1، 2
8. تیتریہ سمہیتا (7) 1، 1، 4۔5۔ پنچویسہ براہمنہ (6) 1، 6-11۔
9. جیمینی براہمنہ (2) 101، شانکھائنہ شروتہ سوتر (15) 10، 1-4

یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس بحر کو خوش الحانی سے پڑھ کر پرجاپتی[1] اور اندر کو وشودیوں کے درمیان اور پنچال شاہزادہ وریجو شاتانیکی کو شودروں کے درمیان نوازا گیا۔[2] لہٰذا اس صورت میں دیوتا وی سماج کے وشودیو، انسانی سماج کے شودروں کے مماثل ہیں۔

جو دیوتا شودروں سے متعلق تھے ان میں پوشن ایک گڈریا دیوتا معلوم ہوتا ہے اور اس لیے وہ غالباً آریہ وش کی چوپانی اور پرورش کرنے والی سرگرمیوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ ہم اشونیوں کو جنھیں رگ وید کے آخری حصہ میں ہل سے غلہ بوتے ہوئے اور انسان کے لیے کھانے کا شیرہ نکالتے ہوئے بیان کیا گیا ہے، وش کی زراعتی سرگرمیوں سے مربوط کر سکتے ہیں۔[3] وشودیوں کی کثرتِ تعداد کی بنیاد پر وش سے مخصوص کیا گیا ہے۔ اس امر سے کہ ٹھیک وہی تین دیوتا جو آریہ وش سے مربوط تھے بعد میں بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر شودر سے منسوب کیے گئے۔ یہ اندازہ ملتا ہے کہ وش کے کچھ اجزا کی حیثیت کو کم کر کے شودروں کے برابر کر دیے جانے کے بعد بھی ان کے پرانے ویدک دیوتا برقرار رہے۔

اس امر کی بھی شہادت ملتی ہے کہ آریائی اور غیر آریائی نچلے طبقوں کے بہت سے لوگ رُدر شیوتی کی جو ایک ماقبل آریائی دیوتا معلوم ہوتا ہے پوجا کرتے تھے۔[4] رُدر کے مختلف روپوں کے حسب حال چڑھاوں کے ساتھ ساتھ چلنے والی شتر دریہ نغماتی دعاؤں میں، سماج کے تمام طبقوں کے لیے جس میں سب سے مقدم برہمن، اس کے بعد راجنیہ، سوتا اور وِش تھے، اور نیز دستکاروں اور قدیم ترین اقوام کے مختلف زمروں کے لیے احترام کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن پہلے تین ورنوں کا ذکر یجروید کے محض ایک مجموعہ میں آیا ہے۔[5] جب کہ ان میں سے کسی ایک میں بھی، شودر کا اس حیثیت سے ذکر نہیں آتا۔ یجروید کی تمام فہرستیں بیان کرتی ہیں کہ رتھ کاروں، (گاڑی کے بنانے والوں)، کلالوں (کمھاروں)، کرماروں (دھات کا کام کرنے والوں)، نشادوں پنجشٹھوں (ماہی گیروں اور چڑی ماروں کی حیثیت سے کام کرنے والے قدیم باشندے)، شونیوں (کتوں کو سدھانے والے

---

[1] شانکھاینہ شروتہ سوتر میں پرجاپتی کا ذکر نہیں آتا۔

[2] جیمنی براہمن (3) 101۔

[3] دت۔ قدیم ہندوستان میں تہذیب کی تاریخ، A History of civilisation in Ancient India) (1) 60-61۔

[4] یادمبہ ورکینا شونیا واپنے شمہ دبانتانونشیا یہ دسرا..... رگ وید (1) 117، 21۔

[5] میتر اینی سمہتا (2) 9، 5

یا کتوں کو پالنے والے) اور مرگیوں (شکاریوں)[1] جنھیں چوتھے ورن کے زمرہ میں جگہ دینا مناسب ہوگا، کے ساتھ احترام کا اظہار کیا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ تیتّریہ سمھیتا کمانوں اور تیروں کے بنانے والوں (دھنش کاروں اور اشو کاروں)[2] کا جنھیں بھی اس زمرہ سے متعلق کیا جا سکتا ہے، ذکر کرتا ہے۔

یہ دستکار اور قبائلی لوگ رُدر کی بحیثیت اپنے سرپرست دیوتا کے پرستش کرتے تھے[3] ویبر کے قول کی رو سے رُدر کی کتاب کا زمانہ مفتوح قدیم باشندوں اور نیز وراتیوں یا برہمن نہ بنائے ہوئے آریوں کی ان خفیہ عداوتوں کے وقت سے، ان کی علانیہ مزاحمت کے کم و بیش کچل دیے جانے کے بعد شروع ہوتا ہے[4]۔ وہ مزید بتاتا ہے کہ مختلف مخلوط ذاتیں، ان لوگوں کی شدید مخالفت کے بغیر جنھیں گھٹا کر نچلی ذاتوں میں ٹھونس دیا گیا تھا قائم نہ کی جا سکیں[5]۔ لہٰذا اس کا یہ مفہوم ہوا کہ اونچے درنوں کے اضافہ پذیر حقوق کے خلاف جد و جہد کے عمل کے دوران، آریائی قبیلوں کے شکست خوردہ طبقوں اور مفتوح قدیم باشندوں کے عوام کے درمیان بہ افراط باہمی آمیزش جاری رہی جس کا یہ لازمی نتیجہ ہوا کہ بعض آریئے مثلاً رتھ کارے اور کرمارے ایک غیر آریائی دیوتا رُدر کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے۔ یہ ایک قابل توجہ بات ہے کہ رتنہ ہ دِشی کی رسم میں رُدر کو گودکیرتنہ کا دیوتا بیان کیا گیا ہے جسے سائنیہ کسی بھی نیچی ذات سے منسوب کرتا ہے۔ پہلے گذر چکا ہے کہ رُدر پشوپتی نشاد سردار کا دیوتا تھا[6]۔ پس یہ امر ہر شبہ سے بالاتر ہے کہ شودر بھی اپنے دیوتا رکھتے تھے جن میں سے بعض آریہ تھے اور بعض غیر آریہ۔ لہٰذا تخلیق کی کہانیوں میں یہ برہمنی بیان کہ شودر کوئی بھی دیوتا نہ رکھتے تھے[7]۔ صحیح صورت حال کا مظہر نہیں۔ کم از کم تخلیق کے متعلق ایک روایت کا یہ مفہوم ہے کہ دن اور رات

---

[1] واجہ سنیئی سمھیتا (16)، 27. کاٹھک سمھیتا (17) 12 کپشتھلہ سمھیتا (28)، 3 میتریانی سمھیتا (2)، 9، 5 تیتّریہ سمھیتا (4)، 5، 4، 2 کانو سمھیتا (17)، 4۔

[2] تیتّریہ سمھیتا (4)، 5، 4، 2

[3] موازنہ بہ (4)، 6، 249۔ 50۔

[4] Indian Literature ص ص 110۔ 111

[5] ایضاً

[6] شت پتھ براہمنہ (5)، 3، 1، 10۔

[7] حوالہ بالا ص 71

[8] تیتّریہ سمھیتا (8) 1، 1 پنچ ونش براہمنہ (6)، 1، 6۔ 11۔

شودروں کے دیوتا تھے[1] برہمنی روایات واضح طور پر شودر کو پوجا اور قربانی کا جو حق انھیں پہلے اپنے ساتھی آریوں کی شرکت میں یا علاحدہ طور پر قدیم قبیلوں کے ایک فرد کی حیثیت سے حاصل تھا اس سے انھیں محروم کرنے کی بالارادہ کوشش کی مظہر ہیں۔

ویدک قربانی میں شودر کی شرکت کی موافقت میں موجود شہادتوں کے انبار پر اس کے مخالف شہادتوں کا وزن حاوی رہتا ہے۔ یہ بات بار بار دہرائی گئی ہے کہ شودر کو اس کے کم اصل ہونے کی بنا پر قربانی کا حق حاصل نہیں[2] اور یہ کہ وہ قربانی کے چڑھاوے پیش کرنے کا بھی اہل نہیں[3] آگ کی قربان گاہ کی تعمیر (اگنی چیانہ) سے متعلق ایک رسم کو جس کے بغیر کوئی ویدک قربانی انجام نہیں پا سکتی شودر ورن سے آگ کو خارج کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے[4] لیکن اس امر سے کہ ویدک قربانی سے شودر کے اخراج کے متعلق اس قدر قطعی بیانات سمھیتاؤں میں نہیں ملتے ان کے متاخر اصل کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ تاہم ان تحریروں میں بھی متعدد ایسے حوالے آتے ہیں جن کا مفہوم یہی ہے۔ قربانی کے لیے آگ کی تیاری کے رسوم کی ہدایات محض تین ورنوں کا ذکر کرتی ہیں[5] جن کے اس مقصد کے لیے مناسب اوقات برہمنوں میں مذکور ہیں۔ رتھ کاروں کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اسی سلسلہ میں یہ درست ہے کہ آگ کائنات سے جو برہمن، کشتری اور ویش پر مشتمل ہے، موافقت رکھتی ہے[6] یہ بھی کہا گیا ہے کہ راجنیہ اور ویش، قربانی کے، لہٰذا برہمن کے پیدا ہیں[7] پھر یہ دعویٰ کہ صرف پہلے تین ورنوں کے افراد قربانی کرنے کے اہل ہیں، لہٰذا شودر قربان گاہ میں[8] داخل نہیں ہو سکتا، مذکورہ بالا بیانات کے مطابق ہیں۔

---

[1] واجسنیئی سمھیتا (14)، 30۔ شت پتھ براہمنہ (8) 4، 3، 13۔

[2] تیتریہ براہمنہ (3) 2، 3، 9۔ کاٹھک شروتہ (1)، 5۔ موازنہ بشا کھیاینہ شروتہ سوتر (1)، 1،
1۔ 3۔ آشوالاینہ شروتہ سوتر (1) 3، 3۔

[3] تیتریہ براہمنہ (2) 2، 3، 9۔

[4] شت پتھ براہمنہ (6) 4، 4، 9۔

[5] میتریانی سمھیتا (1) 1، 5۔ (2، 2۔ تیتریہ سمھیتا (5) 1، 4، 5، کاٹھک سمھیتا (9)، 4 اور کپشتھل سمھیتا (30) 2 میں محض برہمن اور راجنیہ کا ذکر آتا ہے۔ ویش کو بھی خارج کر دیا گیا ہے۔

[6] شت پتھ براہمنہ (2) 5، 2، 36۔

[7] ایضاً (3) 2، 1، 40

[8] (6) (2) 390۔

عام ویدک قربانی سے شودر کے اخراج کے علاوہ، دیگر مخصوص ویدک رسوم سے بھی اس کے عدم تعلق کی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً سوم کی قربانی (سوم یگ) کو برہمن، ویش اور راجنیہ سے مخصوص کیا گیا ہے۔[1] اگنی ہوترہ (آگ کا چڑھاوا) کو آریہ انجام دے سکتا تھا جو ایک شارح کے قول کے مطابق تین اونچے ورنوں کا ایک فرد ہوتا ہے۔[2] شودر کو اگنی ہوترہ کے لیے مطلوب دودھ کو گائے سے دوہنے کی ممانعت ہے[3] کیونکہ وہ جھوٹ سے پیدا تصور کیا جاتا ہے۔[4] لہٰذا دودھ دوہنے کے لیے مٹی کا برتن (استھالی) کوئی آریہ ہی تیار کر سکتا تھا۔[5] لیکن اس قسم کی کوئی ممانعت واجسنیئی اور راجوؤں کے تیتریہ مجموعوں میں نہیں ملتی۔ یہ میترائنی اور کپشتھلا مجموعوں کے محض ضمیموں میں ملتی ہے۔ لاٹھک سمھیتا میں اس کی مماثل عبارت بغیر تاکیدی علامت کے ہے جو اس کی متاخر شمولیت کو ظاہر کرتی ہے۔ مزید برآں، آپس تمبہ شروتہ سوتر میں جو اپنے قسم کا قدیم ترین تصور کیا جاتا ہے۔[6] یہ متبادل قاعدہ درج ہے کہ شودر گائے کو دوہ سکتے ہیں۔[7] شارح اس مفہوم کو یہ بتا کر محدود کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ ایسا، اجازت دیے جانے ہی پر کر سکتا ہے۔[8] یہ سب امور ظاہر کرتے ہیں کہ اگنی ہوترہ کے موقع پر شودر کے لیے گائے دوہنے کی ممانعت کا اندراج سمھیتا کے اصل حصوں میں نہیں ہو سکتا۔ اسے تیتریہ برہمن کے زمانے سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔[9]

ویدک عہد کے ختم ہوتے ہوتے، ایسے سخت قاعدے دکھائی دینا شروع ہوئے جو بعض رسوم کے مواقع پر

---

[1] کاتیاینہ شروتہ سوتر (7)، 105
[2] آپس تمبہ شروتہ سوتر گاربے ایڈیشن (6)، 3، 7 معہ رودردت کی کمنٹری کے۔
[3] تیتریہ براہمنہ (3)، 2، 3، 9۔ 10 کپش تھلک سمھیتا (47)، 2 میترایانی سمھیتا (4) 1، 3۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر گاربے ایڈیشن (6) 3، 11۔ بودھا شروتہ سوتر (24)، 31۔ شانکھاینہ شروتہ سوتر (2) 8، 3۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (3)، 7۔
[4] اساتودا ایشا سمبھوتو یا چھودر ہ۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر گاربے ایڈیشن، (6) 3، 12۔
[5] میترایانی سمھیتا (1) 8، 3۔
[6] گاربے، آپس تمبہ شروتہ سوتر (2) دیباچہ ص12۔
[7] دھیادوا۔ آپس تمبہ شروتہ سوتر (6) 3، 13۔
[8] آپس تمبہ شروتہ سوتر (6)، 3، 13 پر رودردت کی کمنٹری۔
[9] تیتریہ براہمنہ (3) 2، 3، 9۔

شودر سے جسمانی اتصال اور اسے دیکھنے تک کی ممانعت کرتے ہیں۔ ایک شخص کو جسے قربانی کے لیے پاک کیا گیا ہو شودر سے بات نہ کرنے کی ہدایت دی جاتی ہے[1] اور جنیؤ میں ایک باضابطہ داخل کیے گئے شخص (اپنینہ) پر بھی یہی قید لگائی جاتی ہے[2]۔ شت پتھ براہمن میں یہ بتایا گیا ہے کہ پرورگیہ رسم (رسوم کی تمہیدی رسم) کے موقع پر اس کے انجام دینے والے کو عورت اور شودر کو چھونے سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ وہ جھوٹ (ناپاک) ہیں[3]۔ کاتھک سمھیتا میں ایک ایسے حوالہ کو چھوڑ کر جو عورت اور شودر کو ایک زمرہ میں رکھے جانے کی سب سے ابتدائی مثال ہے۔ یہ ایک ایسا رواج ہے جو بعد کی تحریروں میں اکثر ملتا ہے[4]۔ یہ بھی شرط ملتی ہے کہ کسی ورشلہ مرد یا عورت کو ایک ایسی عورت کو جو لڑکے کے مقصد سے کوئی رسم ادا کر رہی ہو نہ چھونا چاہیے[5]۔ بعد کے دنوں میں اس کو اور شودر کو ایک سمجھا گیا ہے اور اسے برہمن مخالف کے طور پر ظاہر کیا گیا ہے۔ شت پتھ براہمن میں پڑھنے سے محض چھو دینے سے، قربانی کے برتنوں کا رسوم کے لیے ناپاک ہو جانا بیان کیا گیا ہے[6]۔ اگر مادھین وینہ کے تصحیح شدہ نسخہ کی خواندگی درست ہے تو ایک دوسرے مقام پر گھمش آرنی کے لیے منتروں کو پڑھتا ہوا دکھائی دیتا ہے[7]۔ یہ امر قابل تحریر ہے کہ شودر کی قربت سے پرہیز سے متعلق ایسے تمام حوالے یا تو شت پتھ براہمن میں یا شروتہ سوتر میں آتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودر کی رسوم کے سلسلہ میں ناپاکی تخیل جس کے نتیجہ میں اس سے جسمانی اور نظری اتصال کی ممانعت آئی، ویدک عہد کے ختم ہوتے ہوتے وجود میں آیا۔

---

[1] شت پتھ براہمن (3) 1، 1، 10۔ نہ شودرینا سمبھاشرن۔ دراشروتہ سوتر (8) 3، 14۔ لاتیاینہ شروتہ سوتر (3) 3، 15-16، اس شرط کو ستر اکی قربانی کرنے والے پر عائد کرتا ہے۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (15) 2۔

[2] دراآشروتہ سوتر (8) 3، 14۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (24)، 5، 16، ان لوگوں میں جس سے برہمچارن کو جنیو کے رسم کے بعد بات نہ کرنا چاہیے، عورت کا اضافہ کرتا ہے۔

[3] شت پتھ براہمن (14) 1، 1، 31۔ ستیا شادھ شروتہ سوتر (24) 1، 13 میں بھی۔

[4] آر۔ ایس۔ شرما۔ جرنل آف دی بہار ریسرچ سوسائٹی (34) 183-191۔

[5] شت پتھ براہمن (14) 9، 4، 12۔

[6] اشدرو دھش بکشا۔ شت پتھ براہمن (1) 1، 3، 12۔ براؤ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اس کا سبب درخت کی بے حرمتی کے نتیجہ میں جنگل کے دیوتاؤں کی ایذا رسانی سے متعلق ابتدائی تخیل ہو سکتا ہے۔ بزجی برہمنوں کے مطالعے، (Studies in the Brahmans) ص 127 فٹ نوٹ 2۔

[7] شت پتھ براہمن (2) 3، 1، 31۔ کانڑو کے تصحیح شدہ نسخہ میں یہ درست ہے۔

متاخر ویدک عہد کی مذہبی زندگی میں شودروں کے مقام کے ایک جائزہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رتھ کار اور نشاد کے علاوہ جو ویدک قربانی میں شرکت کر سکتے تھے، شودر ورن اپنی حیثیت میں خود اپنے دیوتا رکھتا تھا اور متعدد ویدک رسوم میں شریک ہو سکتا تھا۔ یہ درست ہے کہ بیشتر صورتوں میں شودر کی شرکت کے طریقہ سے، سماج میں اس کی نیچی حیثیت کا اظہار مقصود ہوتا، لیکن اس بنا پر وہ اس حق سے کلیتہً محروم نہیں کر دیا گیا تھا۔ اس کے اخراج کا عمل جو بعض ابتدائی تحریروں میں پہلے ہی سے دکھائی دیتا ہے، ویدک عہد کے ختم ہوتے ہوتے زیادہ تیز ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معاشی اور سماجی تفریق کے اضافہ سے، قبائلی قربانی کی نوعیت بتدریج تبدیل ہو گئی۔ اس میں اب انفرادیت کا میلان پیدا ہوا اور پروہتوں کو زیادہ سے زیادہ تحفے دیے جانے لگے۔ امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ، قربانی نے اونچے ورنوں کے خصوصی حق کی صورت اختیار کر لی اور اب وہی اس کے خرچ کا بار بھی برداشت کرنے کا مقدور رکھتے تھے۔ یہ نتیجہ برہدا رنایکا اپنشد کی ایک عبارت پر شنکر اکی کمنٹری سے اخذ کیا جا سکتا ہے[1] جس میں وہ کہتا ہے کہ خدا نے ویشیوں کو دولت حاصل کرنے کی غرض سے جو رسوم کی ادائیگی کا ایک وسیلہ ہے پیدا کیا۔ اسی طرح مہابھارت میں یدھشٹر کو یہ کہتے ہوئے دکھایا گیا ہے کہ قربانیوں کو غریب لوگ انجام نہیں دے سکتے کیونکہ اس میں انواع و اقسام کی چیزوں کے بڑے ذخیرے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قربانیوں کی صلاحیت کو محض بادشاہ اور شاہزادے ہی حاصل کر سکتے ہیں اور وہ لوگ نہیں جو کہ دولت کے معاملہ میں نادار و مجبور ہوں[2]۔ اس کا یہ مفہوم ہوا کہ عام طور پر شودر جو قربانی کے موقع پر چڑھاووں کی فراہمی سے مجبور رکھے اسے انجام نہ دے سکتے تھے۔ ایک دولت مند شودر کے قربانی سے تعلق کو ناپسند کیا جاتا تھا کیونکہ یہ قاعدہ تھا کہ اس کے گھر سے آگ قبول کی جا سکتی تھی[3]۔

---

[1] (1)، 4، 12۔

[2] نہ تے شکیا درونا یگیاں پراپتم پتامہ۔ بہو پکرنا یگیا نانا سمبھار وستراہ پارتھویئی تا جیوتر یر داشا کیا ہہ پرا پتیمبہ تیا ہہ۔ نارتھی ادنیر گونا یرے کا تھا بھرسم ہتیبہ۔ مہابھارت (کمبکونم ایڈیشن)، (13)، 164، 2۔ 3۔ (کلکتہ) (12)، 107، 2۔ 3۔ یہ عبارت ایک بہت بعد کے عہد کی پیداوار معلوم ہوتی ہے، لیکن ہم اسے متاخر ویدک عہد کے حالات کی مظہر تصور کر سکتے ہیں۔

[3] یورا ہمنا راجنیو دشیہ شودر و دا سورا وا یہو پیشٹ بیا تیہ گردھا دا پریتا دھی بت یتیکا سیہ۔ آپس بتہ شروتہ سوتر (گاربے کا ایڈیشن) (5)، 14، 1۔ بہو پشیتہ کی صنعت کا بلاشبہ اطلاق برہمن، راجنیہ اور ویش پر بھی ہوتا ہے لیکن شودر کے لیے جسے آگ سے ہٹایا گیا بیان کیا گیا ہے اس کی خاص اہمیت ہے۔

یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ "قدیم رعایاؤں کے بت پرستانہ رواجوں سے برہمنی عقیدہ کی تقدس کو لاحقہ خطرہ نے پہلے پہل برہمنوں کو "آزاد آریوں اور محکوم طبقہ کے لوگوں کے درمیان ایک ناقابل عبور سد راہ قائم کرنے کی ضرورت" کی طرف متوجہ کیا۔[1] یہ ایک قدرے سیدھی سادی توجیہہ معلوم ہوتی ہے۔ یہ واضح طور پر اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ شودر لوگ محض مفتوحہ اقوام پر مشتمل تھے جو غلط ہے۔ اس پر بھی رگ وید، اتھروید اور بعد کی ویدک تحریروں کے بہت سے ابتدائی حوالوں میں برہمنی عقیدہ کے "تقدس کو شودروں کے خلاف مستحکم روک قائم کرکے محفوظ کرنے کی علامتیں نہیں ملتیں۔ مگر یہ کہ شودر جو کہ مفتوح قدیم باشندوں سے لیے گئے تھے، اپنے مختلف مذہبی رواجوں کی بنا پر ویدک قربانی سے خارج کر دیے گئے ہوں لیکن ہم اس کو اس صورت حال کا ایک تنہا سبب نہیں تصور کر سکتے۔ ہم شودروں کے اخراج کے امکانی اسباب کا پہلے ذکر لا چکے ہیں۔

ویدک رسوم کے ایک جائزہ کے بعد شودروں کا جو مقام نمایاں ہوا وہ متناقض معلوم ہوتا ہے۔ ایک طرف معاشی اعتبار سے اسے مویشیوں کا مالک اور غالباً ایک جداگانہ کسان کے طور پر کام کرتا ہوا بتایا گیا ہے اور دوسری طرف شودر گھریلو ملازمین، زراعتی مزدور اور بعض صورتوں میں غلام کی شکل میں دکھائی دیتے ہیں۔ ملکی نظم کے اعتبار سے ہم شودر "رتنیوں" کے بارے میں سنتے ہیں لیکن یہ بھی مذکور ہے کہ شودر اور ویش کو برہمن اور کشتری اپنے گھیراؤ میں رکھتے تھے۔ سماجی اعتبار سے یہ سوچنا غلط ہوگا کہ شودروں پر کھانے اور شادی بیاہ کے امتناعات عائد تھے[2] لیکن بہرحال چنڈال کنبہ میں جنم کے لیے حقارت کی اور شودروں سے بعض بُرے اوصاف کے منسوب کیے جانے کی کچھ شہادتیں موجود ہیں۔ مذہبی طور پر شودر کو بعض رسوم میں شرکت کی اجازت تھی مگر پھر بھی وہ متعدد مخصوص رسوم اور نیز عمومی طور پر ویدک قربانی سے خارج تھا۔ بہ الفاظ دیگر کیتھ کا یہ قول درست ہے کہ سمہیتاؤں اور براہمنوں میں شودر کی حیثیت گنجلک ہے۔[3]

متاخر ویدک عہد کے دوران شودر کی حیثیت میں تضاد کی جزوی توجیہہ حوالوں کے تاریخ وار سلسلہ کی حالت سے کی جا سکتی ہے۔ عام طور شودر کا ان مذہبی رسوم میں جو کہ زندگی کے ہر شعبہ میں سرایت کیے ہوئے تھے، عدم داخلہ تقریباً صرف بعد کی تحریروں میں ملتا ہے لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ حقوق اور پابندیاں ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ ہم اس کی توجیہہ اختلاط پذیر قبائلی خصوصیات کے ساتھ ساتھ طبقوں کے بڑھتے ہوئے تبدیلیاں...

---

[1] ایگلنگ، "مشرق کی متبرک کتابیں" (Sacred Books of the East) تعارف، 13۔

[2] "ہندوستانی تہذیب" (12) 183۔

[3] "کیمبرج ہسٹری آف انڈیا" (1) 129۔

کی موجودگی سے کرسکتے ہیں۔ آریہ قبیلوں کے ایک فرد کی حیثیت سے خدمتی طبقہ میں گرا دیے جانے کے بعد بھی شودر نے مختلف رسوم میں اپنی شرکت کے بعض قبائلی حقوق کو برقرار رکھا۔

اس عہد میں شودر کی حیثیت کا ایک قابل توجیہہ پہلو، وہ خصوصی مقام ہے جو رتھ کار اور تکشن ایسے ورن کے دستکار طبقوں کو عطا کیا گیا۔ ممکن ہے، ایسا بحیثیت لکڑی اور دھات کے کاریگروں کے ان کی زیادہ قدر و قیمت کی بنا پر جن کے بغیر آریوں کی توسیع اور خوشحالی ممکن نہ تھی، رہا ہو۔ پہلے گذر چکا ہے کہ تکشن، ایک دھات کا دستکار معلوم ہوتا ہے۔ ویدک سماج میں اس کا اونچا مقام، قدیم زراعتی برادریوں میں اس کی باعزت حیثیت کے ہم آہنگ ہے جس میں وہ بادشاہ کے ایک مشیر کار کی حیثیت سے بھی کام کرتا ہے۔[1]

ویدک انڈکس میں پیش کردہ اور متعدد مصنفین کا قبول کیا ہوا[2] یہ نظریہ کہ شودر ابتدا میں ایک زرعی غلام تھا اور اس کی زندگی غیر محفوظ تھی اور پھر اس کی پرانی معذوریوں کا دھیرے دھیرے ازالہ ہونا شروع ہوا قابل تسلیم ہے۔ یہ رائے ان آریوں کے لیے جن کی حیثیت کو گھٹا کر شودروں کے برابر کر دیا گیا تھا درست نہیں۔ ابتدائی جنگوں کے دوران، غیر آریائی بلا شک بیخ کنی کی پالیسی کا شکار بنائے گئے، لیکن کوئی ایسی چیز نہیں جو یہ ظاہر کرے کہ اس وقت کے مفتوح لوگوں پر امتناعات عائد کیے گئے۔ برخلاف اس کے واقعات کی روش اس کے بالکل برعکس معلوم ہوتی ہے۔ جب کہ ابتدائی حوالے، اجتماعی زندگی میں شودر کی شرکت کے مظہر ہیں، بعد کے حوالے اس کے اخراج کی نشان دہی کرنے والے ہیں جس کے نتیجہ میں ویدک عہد کے ختم ہوتے ہوتے امتناعات، پرانے قبائلی حقوق پر غالب آگئے۔ یہ امتناعات اس قدر نمایاں بلکہ شاید اس قدر ظالمانہ شکل اختیار کر لیتے ہیں کہ اپنشد ان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں۔ برھدارنیکا اپنشد میں آیا ہے[3] کہ عالم ارواح میں جہاں جملہ امتیازات زائل ہو جاتے ہیں چنڈالوں اور پولکسوں تک کی یہ حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ چھند وگیا اپنشد میں[4] درج ہے کہ چنڈال تک، اگنی ہوترہ کی قربانی کے بچے کھچے سامان کا حق

---

[1] آر جی فوربس 'قدیم ایام میں دھات کی صفائی کا فن' (Metallurgy in Antiquity.) ص 79

[2] (6) (2). 39. دت 'ذات کی ابتدا اور اس کی نشو نما' (Origin and Growth of caste.) ص ص 5-101 والوالکر 'ہندوؤں کے سماجی ادارے' (Hindu Social Institutions.) ص 288

[3] (4) 3، 22۔

[4] (5) 24، 4۔

گردھبو کے بچے اسی طرح بیٹھتے ہیں جیسے کہ ماں کے گرد، حقدار ہوتا ہے۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ قبائلی مساوات کا قدیم نصب العین کس حد میں نچلے طبقات کی موافقت میں ان احتجاجات کا محرک تھا، لیکن ہم اسے کلیتہً خارج از امکان نہیں کر سکتے۔ ابعد ویدک ایام کی اصلاحی تحریکات نے اس رجحان کو آگے بڑھایا جب کہ گرھیہ سوتروں اور دھرم سوتروں کے مؤلفین نے اس کے برعکس رجحانات کو جو شودر ورن پر اضافہ پذیر امتناعات عائد کرنے میں کوشاں تھے جاری رکھا۔

باب 4
پابندیوں کا عاید کیا جانا
(تقریباً 600 سے تقریباً 300 ق م تک)

مابعد ویدک عہد میں شودروں کی حیثیت کے مطالعہ کے لیے خاص طور پر برہمنی ماخذ جو کہ دھرم سوترؤں (قانون کی کتابوں) اور گرھیہ سوتروں (گھریلو رسوم کی کتابوں) اور پانِنی کی قواعد کی کتاب پر مشتمل ہیں ان میں ابتدائی بودھی اور جینی تحریروں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ ان ماخذ کے تاریخی سلسلہ کو محض تخمینی طور پر ہی متعین کیا جا سکتا ہے لیکن کی اس موضوع پر حالیہ تحقیق میں، خاص خاص دھرم سوتروں کو 600 سے لے کر 300 ق م کے زمانے سے مخصوص کیا گیا ہے[1]۔ دھرم سوتروں میں قواعد کے ضابطوں سے وہ بے نیازی نظر آتی ہے جسے ہم پانِنی کے اثر کے پوری طور پر حاوی ہو جانے کے بعد کے زمانہ میں مشکل ہی سے تصور کر سکتے ہیں[2]۔ پانِنی کی قواعد کو پانچویں صدی ق م کے وسطی زمانہ سے منسوب کیا گیا ہے[3]۔ گوتم کے قانون کی کتاب کو، جن میں شودروں کے بارے میں بیشتر معلومات درج ہیں، دھرم سوتروں میں قدیم ترین

---

[1] 'دھرم شاستر کی تاریخ (History of Dharamshastras) (2) حصہ (1) صفحہ 11۔ بیلر (Altin Rechtsschriften. P. VII) بودھانیہ اور آپس تبہ دھرم شاستروں کو بودھوں کے قبل کا تصور کرتا ہے۔ اور وششٹھ دھرم سوتر کو چوتھی صدی ق م سے منسوب کرتا ہے۔ موازنہ بہ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 249۔

[2] کیتھ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 113۔

[3] اگروال 'ہندوستان' جیسا کہ پانِنی اسے جانتا تھا' (India as Known to Panini.) صفحہ 475

تصور کیا جاتا ہے[4]۔ لیکن اس میں یاکوں کے شودر عورتوں اور کشتری مردوں سے پیدا ہونے کا ذکر ہے[5]۔ متاخر دھرم سوتروں میں مندرج ویشیوں اور شودروں کے متعلق مشترکہ حوالہ جات[6]، پورے ہندوستان کے لیے یکساں قوانین کے اجرا کی کوشش[7]، گاؤکشی کے لیے سزا کا قاعدہ[8]، تقریباً بیس مخلوط ذاتوں کے شمار کے تذکرے، یہ جملہ خصوصیات ظاہر کرتی ہیں کہ اس کے موضوعات میں بعد کے زمانہ میں بڑی تبدیلیاں ہوئی ہیں[9] لہٰذا اس کے جملہ سماجی قوانین ماقبل موریائی عہد کے حالات کے مظہر نہیں ہو سکتے۔

آریوں کی سرزمین (آریہ ورتہ) جس پر دھرم سوتروں کا اطلاق تھا پنجاب اور بہار کے درمیانی اور ہمالیہ اور مالوہ کی پہاڑیوں کے درمیانی خطوں پر پھیلی ہوئی تھی[10]۔ لیکن مرتب قانون 'بودھانیہ' جنوب کا تھا لیکن آپس تنبہ کے بارہ میں جو اتریوں (اودیچیوں) کے ایک نوکھے شرادھ کے دستور کا حوالہ دیتا ہے یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی[11]۔ وششٹھ کے پاٹھ شالہ نے غالباً شمال و مغرب کے خطوں میں ترقی کی منزلیں طے کیں[12]۔

600 تا 300 ق م کے عہد سے خاص خاص گرہیہ سوتر بھی منسوب کیے جا سکتے ہیں جن کی نمایاں خصوصیت ان کا قدیم ہندوستانیوں کی روزانہ زندگی کے متعلق "مستند ترین اطلاعات" کا ہونا بتایا گیا ہے[13]

---

[1] دھلر مشرق کی مقدس کتابیں (2) ص 45 کین 'دھرم شاستر کی تاریخ' (1)، 13۔
[2] گوتم دھرم سوتر (4)، 21۔ ہاپکنس کے خیال کے مطابق یہ بیکٹرین اور دیگر ایشیائی یونانیوں کے متعلق ہے۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 240 فٹ نوٹ 1۔
[3] گوتم دھرم سوتر (5) 41۔ 42، 45۔
[4] دھلر مشرق کی مقدس کتابیں، ص 49
[5] گوتم دھرم سوتر (22)، 16۔
[6] ایضاً (4)، 16-21
[7] موازنہ ب ی۔ کے گھوش، انڈین ہسٹوریکل کوارٹرلی (3) 6، 7-11
[8] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 242۔
[9] بودھیانہ دھرم سوتر (2)، 7، 17، 17۔ موازنہ کین، دھرم شاستر کی تاریخ۔
[10] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، 249-50
[11] کین، دھرم شاستر کی تاریخ، (2) حصہ (1) ص 9
[12] ونٹرنٹز، ہندوستانی ادب کی تاریخ، (1) 274

بودھی مآخذ میں سے سُتّاؤں (مکالموں) کے چار مجموعے یعنی دیگھ، مجھّیمہ، سم یتّہ اور انگوتّرہ[1] بشمول ونئے پٹاکر[2] کے تخمیناً ماقبل موریائی عہد سے منسوب کیے جاسکتے ہیں۔ جاتکائیں[3] جن میں گاتھائیں (اشلوک)، قانونی متن کی شکل میں قدیم ترین حصہ پر مشتمل ہیں، ان کی تاریخ کا تعین زیادہ دشوار ہے، لیکن ماضی کی کہانیاں بھی جو منثور شرح کی شکل میں ہیں، ماقبل موریائی عہد سے منسوب کی جاسکتی ہیں۔ پھر بھی موجودہ کہانیاں کبھی کبھی موریائی عہد کے حالات کی عکاسی کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اور یہ واضح طور پر بعد کے اضافے ہیں[4]۔ جب کہ ماضی کی کہانیوں کا محل وقوع ہندوستان کے مغربی یا مرکزی حصوں میں ہے، حال کی کہانیوں میں سے بیشتر کا محلِ وقوع سادتھی یا راج گہہ میں ہے[5]۔ مزید برآں، جاتکاؤں کی تیسری، چوتھی اور پانچویں جلد میں عمومی طور پر ایسے اجزا تصور کیے جاسکتے ہیں جنھوں نے پہلی اور دوسری جلدوں کی بیشتر سیدھی سادھی کہانیوں کے مابعد زمانہ میں اپنی موجودہ شکل اختیار کی[6]۔

حال میں یہ سمجھا دیا گیا ہے کہ جاتکائیں سماج کی ایک ایسی صورت حال کی مظہر ہیں جو غالباً ساتواہنہ عہد کے دوران، تجارت کے لیے سازگار موقع فراہم کرتی تھی[7] لیکن چاندی اور تانبہ کے ٹھپہ دار سکوں اور زیر نار تھ بلیک پالشد ویر عہد (تقریباً 600۔ 250 ق۔م) سے منسوب لوہے کی اشیا کی کثیر تعداد میں دریافتیں، شہری زندگی کے قطعی آغاز اور تجارت و بیوپار کی ترقی کی طرف بین طور پر رہنمائی

---

[1] لا: (Law) 'پالی ادب کی تاریخ' (History of Pali Literature.) (1) 30-33۔

[2] ایضاً، 15۔

[3] جاتکاؤں کی ابتدائی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو، ٹی۔ ڈبلو۔ ہس ڈیوڈس 'بدھسٹ انڈیا'، ص 207

[4] موازنہ بہ 'لا'، 'پالی ادب کی تاریخ'، (1) 30، ہاپکنس 'کیمبرج ہسٹری آف انڈیا'، (1) 260۔ نٹ

نوٹ 1- اس مسئلہ میں سب سے حال کی بحث حرف 'ھ' میں ملتی ہے۔ (Friser, Archiv Orienta Pani Prague.) (22) 238-9

[5] (Archiv Orientalani) (22) 238-9

[6] ایضاً (22) 249۔ رہنس ڈیوڈس، حوالہ سابقہ ص 208

[7] ڈی۔ ڈی۔ کوسامبی، 'ہندوستانی تاریخ کے مطالعہ کا ایک تعارف' (An Introduction to the Study of Indian History) ص ص 259-60 موازنہ بہ ڈینیل ایچ۔ ایچ۔ انگلس، جے۔ اے۔ او۔ ایس (77) 223-4

[8] غیر متمدن شہری زندگی کے آغاز کا سلسلہ جیسا کہ ہستناپور اور کٹرہ (متھرا) کی حالیہ کھدائیوں سے واضح

کرتی ہیں۔[1] مزید برآں اگر صنعت و تجارت کے متعلق کوٹلیہ کے ضابطے موریائی عہد کی سچی تصویر ہیں، تو وہ ابتدائی دور میں اس قسم کی معاشی سرگرمیوں میں تھوڑی ترقی کی طرف دلالت کرتے ہیں۔ پھر جاتکاؤں میں جنوبی ہندوستان کی تجارت و بیوپار کے متعلق جس سے ساتواہنوں کے عہد میں رومن لوگوں کا سرگرم میل جول تھا مشکل ہی سے حوالے آتے ہیں۔ اور نہ ہی جاتکائیں بہت سی ان تجارتی انجمنوں اور پیشوں کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو ساتواہنہ عہد میں موجود تھے[2] علاوہ بریں، چونکہ بدھ مت کی پیدائشی کہانیوں کی دوسری صدی ق۔م کے دوران سانچی اور بھارہُت کے تھرپرا بھرے ہوئے کاموں اور پتھر کی مورتیوں میں نقش کشی کی گئی ہے، لہٰذا ہم انھیں خاص طور پر ایک ایسے ملک میں جہاں قدیم مذہبی روایات' زمانۂ وسطیٰ تک ہنر کے کاموں کے لیے بنیادی تخیل فراہم کرتی رہیں، کم از کم دو صدی قبل تک لے جا سکتے ہیں۔ گو کہ گاتھوں اور ماضی کی کہانیوں کو اس صورت حال کا جو موریائی مملکت کے دو یا تین صدی قبل تک قائم تھی' مظہر تصور کیا جا سکتا ہے، لیکن ہم اپنے مطالعہ کے مقصد کے لیے جاتکاؤں کے ان حصوں کو جو چنڈالوں سے بحث کرتے ہیں بعد کے اضافے خیال کر سکتے ہیں کیونکہ حقارت سے دیکھے جانے والے ان لوگوں کے متعلق جاتکاؤں کے حوالوں کی ماقبل موریائی عہد کی برہمنی تحریروں سے پوری طور پر تصدیق نہیں ہوتی۔ ہمارے لیے یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ منو کی درج کی ہوئی مخلوط ذاتوں کی طویل فہرست کا مثنیٰ جاتکاؤں میں نہیں ملتا۔

جینی مآخذ میں جو کہ غیر شائع شدہ ہیں اور جن کا بودھی تحریروں کی طرح تحقیقی مطالعہ بھی نہیں کیا گیا ہے، تاریخ وار سلسلہ کے اعتبار سے زیادہ غیر قطعیت پائی جاتی ہے۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ قانون سے متعلق تصانیف کی پہلی ترتیب تقریباً چوتھی صدی کے ختم ہوتے ہوتے یا تیسری صدی ق۔م کے آغاز پر عمل میں آئی[3] لیکن چونکہ ان میں مہاویر کی سوانح عمری پر بحث کی گئی ہے لہٰذا ہم انھیں ماقبل موریائی عہد

[1] ہمیں اپنے مطالعہ کو ابھی اسی رخ پر جاری رکھنا ہوگا۔ ناردن بلیک پالشڈ ویئر عہد کے آثاری باقیات کا ابتدائی پالی تحریروں کے مندرجات سے موازنہ، ان علمی مآخذ کی مستحکم بنیادوں پر تعین تاریخ ہی میں ہمارا معاون نہ ہوگا۔ بلکہ ماقبل موریائی زمانوں کی مادی زندگی کے متعلق ہمارے ادراک میں اس سے اضافہ ہوگا۔

[2] حوالہ ایئرین، باب 6۔

[3] جیکوبی، 'مشرق کی مقدس کتابیں'، (22) تعارف صفحہ 43، 'شاہنشاہی اتحاد کا عہد' (The Age of Imperial Unity) صفحہ 423 جارنیٹر، دُتا، تعارف، صفحہ 32، 48) انھیں 300 ق۔م اور سن عیسوی کے آغاز کی درمیانی مدت سے منسوب کرتا ہے۔

کے لیے جن سے ان کا زمانی بُعد بہت زیادہ نہ تھا استعمال کرسکتے ہیں۔

ان علمی ماخذ کی صداقت پر گوناگوں خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ انھیں تاریخی تصانیف یا کتابی تحریروں کی غیر موجودگی میں سمجھنا دشوار ہے۔ برہمنی تصانیف کو 'بودھی' تحریروں کے بالمقابل رد کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے[1]۔ یہ کہا جاتا ہے کہ دھرم شاستروں کو درنوں کے معینہ نمونوں کے مطابق منطبق کرنے کی کوشش مصنوعی اور قیاسی ہے[2]۔ اس کی تردید میں اس امر پر زور دیا جاتا ہے کہ جو بات متعدد دھرم سوتروں میں بالاشتراک پائی جاتی ہے وہ فی الواقعی کچھ ضرور بنیاد رکھتی ہوگی[3]۔ یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ یہ الزام یورپ میں عہد وسطیٰ کے علما رعلم الکلام کے خلاف عائد کیا جاتا تھا اور ان کی تردید جدید علما کرچکے ہیں[4]۔ بہرحال، برہمنی یا غیر برہمنی ماخذ میں سے کسی ایک پر بھی پورے طور پر اعتماد کرنا مناسب نہ ہوگا ماقبل موریائی عہد کے سماجی حالات کی صحیح تصویر، ہر نوع کی تحریروں کے ایک مربوط مطالعہ ہی پر مبنی ہوسکتی ہے[5]۔

---

1. ٹی۔ ڈبلیو۔ رہس ڈیوڈس 'بدھ کے مکالمے' (The Dialageios of Buddha (1) 286

2. سنیارٹ، 'ہندوستان میں ذات پات' (caste in India) مصنف کا نوٹ ص 10 ہندوستان کی مردم شماری کی رپورٹ 1901ء کا مصنف بحوالہ بنیس، 'علم الاقوام' (Ethno – graphy ص 11

3. کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر، 'منو کے سماجی اور ملکی نظام کے پہلو' (Aspects of the Social and Political System of Manu) ص 55 موازنہ بہ ہاپکنس، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 293-4۔

4. کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر۔ ہندوستانی طبقہ داریت۔ ص 48

5. ابھی تک ان ماخذ کا مطالعہ محض قسطوں میں کیا گیا ہے۔ جوتی کی تصنیف 'ہندو قانون اور دستور' (Hindu Laws Custom.) اور کین کی دھرم شاستروں کی تاریخ، پر قاموسی تصنیف قانون کی کتابوں کے موضوعات پر تاریخ واری بحث نہیں کرتیں۔ پالی ماخذ پر مبنی، فِک، رہس ڈیوڈ، میں، آرمہتا اور اے۔ این بوس کے اس موضوع پر نفیس رسالوں میں بھی یہ نقص موجود ہے۔ جے۔ سی جین کی تصنیف 'زندگی جیسا کہ جینی قوانین میں بیان کی گئی ہے' (Life as depicted in the Jain cavern) میں جملہ مواد کو زمانہ اور جگہ کا لحاظ کیے بغیر یکجا کر دیا گیا ہے بعض صورتوں میں زمانہ داری بحث کے باوجود، ہندوستانی ذات پات کے نظام سے متعلق تصنیفات، برہمنی ماخذ کا مشکل ہی سے لحاظ کرتی ہیں۔

بدقسمتی سے ایسا نہ تو کیمبرج کی تاریخ ہندوستان، (Cambridge History of INDIA) جلد اول[۳] میں پایا جاتا ہے اور نہ ہی شاہنشہی اتحاد کا عہد (The Age of Imperial Unity) میں جہاں دھرم سوتروں اور گرھیہ سوتروں سے صرف نظر کرتے ہوئے ۵۰۰ ق.م سے لے کر ۳۰۰ ب.م کے متعلق علمی ماخذ میں موجود مواد کو یکجا کر دینے کی کوشش کی گئی ہے[۴]۔

جن واقعات کی یہ جملہ ماخذ تصدیق کرتے ہیں، انھیں قبول کرنے میں کوئی دشواری نہیں لیکن جہاں ایسی مطابقت نہ پائی جائے وہاں دھرم سوتروں میں مندرج ضابطوں کے مقابلہ میں، ہمیں بودھی اور جینی ماخذ کے فراہم کردہ مواد کو صحیح صورت حال کا زیادہ مظہر تصور کرنا چاہیے۔ ہمارے ماخذ میں سے کوئی بھی، بہرحال شودروں اور سماج کے دیگر پچھڑے ہوئے طبقہ کے نقطۂ نگاہ کو نہیں پیش کرتا۔ جب کہ دھرم سوتروں میں برہمنوں کی برتری پر زور دیا گیا ہے، بودھی اور جینی ماخذ کشتریوں کی اولیت پر زور دیتے ہیں اور محض کبھی کبھی نچلے طبقہ کے ساتھ ڈھکی چھپی ہمدردی ظاہر کی گئی ہے۔ علاوہ اس کے اول الذکر ماخذ سے جمع کی ہوئی اطلاعات بالعموم اتری ہندوستان تک اور آخرالذکر کی اتری پوربی ہندوستان تک محدود ہیں۔

شودروں سے متعلق کچھ واضح معلومات دھرم سوتروں میں، تھوڑی بہت ابتدائی پالی تحریروں میں اور اس سے بھی کم جینی تحریروں میں پائی جاتی ہیں۔ غالباً ان کے متعلق معلومات کی کمی ہی کے باعث فک نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ابتدائی پالی تحریروں میں، بجز نظریاتی تجربوں کے کوئی اور بات ایسی نہیں، جو چوتھی ذات یعنی شودروں کے حقیقی وجود کی طرف رہنمائی کرتی ہو[۵]۔ اس خیال پر اولڈن برگ نے بجا طور پر اعتراض کیا ہے[۶]۔ ہم ایسی مثالوں کا حوالہ دے سکتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شخص کی شناخت

---

[۳] ابتدائی بودھی تحریروں اور دھرم سوتروں میں بیان کیے ہوئے سماجی حالات کے لیے ترتیب وار علاحدہ علاحدہ ابواب (۶ و ۵) مخصوص کیے گئے ہیں۔

[۴] باب 21۔

[۵] شمالی مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام (Social Organisation of the North East India.) ص 35، ذات کی اصطلاح اور اس کا فروغ (Origin and the Growth of Caste.) ص ص 268-9۔

[۶] ZDMG (15)، 286

اوراس کی حیثیت کی وضاحت اس کی ذات کے نام سے ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ ایک تیر چلانے والے کے نام ونشان کو اس کے کشتری یا برہمن یا ویش یا شودر ہونے کے حوالے سے دریافت کیا جاتا ہے[1]۔ بودھ اپنے وعظ میں یہ عام تمثیل پیش کرتا ہے کہ ایک عقلمند شخص سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ یہ جانے کہ اس کی محبوبہ عورت کشتری، برہمن، ویش، شودر میں سے کس طبقہ کی ہے[2]۔ ٹی۔ ڈبلو۔ رھس ڈیوڈس بھی جس کا رجحان پروہتانہ نہادلوں کو کلیتہً رد کرنے کا ہے اس کی امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ بدھسٹ تحریروں میں مندرج چار ورنوں کا نظام' ایک عمومی انداز میں زندگی کے صحیح واقعات کے مماثل ہے[3]۔ ان سب باتوں سے یہ امر بلا شبہ ظاہر ہوتا ہے کہ بدھسٹ تحریروں میں بحیثیت ایک سماجی طبقہ کے شودروں کا وجود پایا جاتا ہے، حالانکہ ان میں ان کی حیثیت اور فرائض کو اس قدر وضاحت کے ساتھ درج نہیں کیا گیا ہے جس قدر کہ برہمنی قوانین میں۔ اس امر کا کہ شودر خدمتی طبقہ پر مشتمل تھے محض متاخر ویدک عہد کی تحریروں میں اشارہ ملتا ہے۔ لیکن اس عہد میں دھرم سوتروں میں یہ واضح اور پرزور بیان درج کیا گیا کہ شودر کا فرض ہے کہ وہ تین اونچے ورنوں کی خدمت کرکے اپنے متعلقین کی کفالت کرے[4]۔ اس سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنا جداگانہ گھر قائم کرکے اسے وہ مختلف قسم کے پیشوں سے چلائے۔ گوتم کی اطلاع ہے کہ شودر اوزاروں کے بنانے سے روزی حاصل کرسکتا تھا[5]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شودر برادری کے کچھ طبقے، بنکروں، لکڑی کا کام کرنے والوں، دھات کا کام کرنے والوں، چمڑا صاف کرنے والوں، کمھاروں، رنگریزوں وغیرہ کے پیشے کرتے تھے۔ باوجودیکہ ابتدائی پالی تحریروں میں ان فنون کا ذکر آیا ہے[6]۔ لیکن ان کے کرنے والوں کے ورن کا کوئی اشارہ نہیں ملتا گہہ پتی[7] (گھروالا) کو جو برہمنی نظام کے تقریباً ویش کے مماثل ہے، ایک مقام پر مہتر کے کام پر بسر اوقات کرتے ہوئے بتایا گیا ہے[8]۔ اگر کوئی دولت مند شخص ایک گہہ پتی ہو سکتا تھا تو یہ ممکن ہے کہ

---

[1] مجھیمہ نکایہ (1) 429۔

[2] دگھیہ نکایہ (1) 193، مجھیمہ نکایہ (2) 33 اور 40۔

[3] بدھسٹ ہندوستان (Buddhist INDIA.) ص 54

[4] آپس تمبہ دھرم سوتر (1) 1، 1-7؛ گوتم دھرم سوتر (10) 54-57۔

[5] شلیہ ورتشچہ (10) 60۔

[6] مہتا، ماقبل بدھسٹ ہندوستان، (Pre-Buddhist INDIA.) ص ص 194 تا 204۔

[7] جین تحریروں میں موسوم بہ گاہاوئی'

[8] تھیما دھمّا انگوترہ نکایہ (3) 363۔

گوتم بودھ اور اس کے پیروؤں کو پُر تکلف کھانا کھلانے والے چُندا لوہار[1] کے ایسے بعض خوشحال شودر کاریگر یا دولت میں ممتاز کمہار سدّال پتا جو پانچ سو کمہاروں کی دوکانوں کا مالک تھا اور جس کی ماتحتی میں بہت زیادہ کمہار کام کرتے تھے، ایک گہہ پتی رہے ہوں[2]۔ یہ بات ایک ہزار لوہاروں کے گاؤں کے سردار پر بھی جس نے بودھی ستّے سے اپنی لڑکی بیاہی تھی صادق آسکتی ہے[3] گوکہ گہہ پتی کی اصطلاح اب یہاں پر اس قسم کے دستکاروں پر منطبق کی جاتی ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض اپنی دولت کی وجہ سے ترقی کر کے اس حیثیت پر پہنچے ہوں۔

ہم یہاں صنعتی کاموں اور ان کے کرنے والوں کی تاریخ پر بحث نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ یہ علاحدہ سے ایک مخصوص تحریر کا موضوع ہے لیکن یہاں ان کے متعلق کچھ عمومی باتیں تحریر کی جاتی ہیں۔ شودر ورن کے دستکار افراد، ماقبل موریائی عہد کی زرعی معیشت میں ایک اہم کردار ادا کرتے تھے۔ دھات کے کام کرنے والے بڑھئیوں اور لوہاروں کے مصرف میں آنے والے کلہاڑوں، ہتھوڑوں، آروں، رکھانیوں وغیرہ ہی کو نہیں تیار کرتے تھے[4] بلکہ زراعت کے لیے ہل کے پھل، پھاوڑے اور اس طرح کے دوسرے اوزار بھی فراہم کرتے تھے[5] جن کی مدد سے کاشتکار شہری لوگوں کے لیے فاضل غلہ پیدا کر سکتے تھے۔ شہری زندگی[6] اور ترقی پذیر تجارت و کاروبار جو پہلے پہل اس عہد میں شمالی، مشرقی ہندوستان میں دکھائی دیتا ہے، ان دستکاروں کے ذریعہ زیادہ مقدار میں اشیا ساز ی کے بغیر انجام نہ پا سکتا تھا۔ بڑے بڑے شہروں میں صنعتی کاموں کو انجمنوں کے ذریعہ منظم کیا جاتا اور اس کے سربراہ کا بادشاہ سے ایک خصوصی تعلق ہوتا تھا[7]۔ بعض دستکار بادشاہ کے کنبے سے منسلک رہا کرتے تھے اور اس کی سرپرستی سے مستفید ہوتے۔ پانِنی کی قواعد کی فرہنگ کے مطابق، یہ شاہی کاریگر کہے جاتے تھے جن میں سے شاہی

---

[1] دیگھ نکایہ (2) 126
[2] یوآنگ، صفحہ 15
[3] جاتک (3)، 281۔
[4] جاتک (5)، 45
[5] مہتا حوالہ سابقہ ص ص۔ 99، 198۔
[6] ساوتھی کے ایسے چھ شہر تھے اور ان میں سے چھ کو اس قدر اہم تصور کیا جاتا تھا کہ وہ بودھ کی جائے وفات ہو سکتے تھے۔ (دیگھ نکایہ (3) 147۔
[7] مسز رہیس ڈیوڈس کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، (1) 206

حجام (راجہ ناپیتہ) اور شاہی کمہار (راجہ کلالہ) کا خاص طور پر ذکر آتا ہے۔[1] اس کی تصدیق بعد کی ایک جاتک کی کہانی سے بھی ہوتی ہے جس میں شاہی کمہار (راجہ کمبھکارا) اور شاہی ہار بنانے والے (راجہ مالاکارا) کا ذکر آتا ہے۔[2] بعض دستکار سیٹھیوں گہپتیوں سے بھی منسلک رہا کرتے۔ ہماری اطلاع ہے کہ ایک سیٹھی کے پاس اپنا خود درزی (تُنّا کارہ) جو اس کی سرپرستی میں رہا کرتا اور اس کے گھر والوں کا کام کیا کرتا۔[3] گہپتی کے نکرہ بھی ذکر آتا ہے جو اسے سوت فراہم کرتا تھا[4] لیکن دستکاروں کی اکثریت غالباً ایسے مالکوں کے ساتھ منسلک نہ رہا کرتی۔ آزاد دستکاروں کی مثالوں کے طور پر ہم بڑھئیوں،[5] لوہاروں[6] یا شہر میں رہنے والے کاریگروں[7] کے مواضعات کا حوالہ دے سکتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ بادشاہ کاریگروں کے ان مواضعات پر، ان کے سربراہوں کی سرپرستی کے ذریعہ ایک طرح کی ڈھیلی نگرانی رکھتا رہا ہو، چنانچہ ایک ہزار لوہاروں کے گاؤں کے جیٹھکہ (سردار) کو بادشاہ کا منظورِ نظر (راجہ ولّبھو) بتایا گیا ہے۔[8] کاریگروں کے منتشر کنبوں پر جو گاؤں میں رہ کر کسانوں کی ضرورت کو پورا کرتے تھے، اس قسم کی کوئی بندش نہ تھی۔ پانڈلی انھیں گرام شلپن کہتا ہے۔[9] غالباً ہر موضع اپنا کمہار، بڑھئی، دہار، بنکر اور حجام رکھتا تھا۔ پانِنی کے مطابق، دو قسم کے بڑھئی ہوا کرتے۔ گرام تکشہ جو گاؤں میں گاہک کے گھر پر روزانہ اجرت پر کام کرتا تھا اور کوٹہ تکشہ جو اپنے گھر پر کام کرتا تھا[10] اور وہ ایک ایسا آزاد کاریگر ہوتا جو معاہدہ کے ذریعہ کسی خاص شخص کا پابند نہ ہوتا۔[11] ایک جاتکہ گاتھا میں ایک گشتی لوہار کا ذکر آتا ہے جو جہاں کہیں بھی بلایا

---

[1] پانِنی کی قواعد (6) 2، 63 کی شرح۔

[2] جاتکہ (5) 290، 292

[3] ایضاً (6)، 38

[4] گہپتی کٹنہ تنتو جابی (3)، 258-59 بین طور پر ایسا گہپتی غالباً انھیں تجارت کی غرض سے اتنا سازی کے لیے ملازم رکھتا تھا۔

[5] جاتکہ (4)، 159۔

[6] ایضاً، 281۔

[7] کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 208۔

[8] جاتکہ (3)، 281۔

[9] (6) 2، 62۔

[10] پانِنی کی قواعد (5) 4، 95۔

[11] پانِنی کی قواعد کی فرہنگ (5) 4، 95۔

جاتا، اپنی بھٹی لے کر چلا جاتا[1] یہ کاریگر خود اپنے اوزار رکھتا تھا اور بعض صورتوں میں اسے سامان مفت مل جاتا تھا۔ چنانچہ ہمیں ایک ایسے برہمن کی اطلاع ملتی ہے جو جنگل سے لکڑیاں لا کر اور ان سے گاڑیاں بنا کر اپنی روزی کمایا کرتا تھا[2]۔ یہی صورت کمہار کے ساتھ بھی تھی جسے مٹی اور ایندھن مفت مل جایا کرتا، لیکن بنکروں اور دھات کے کاریگروں کے ساتھ ایسا نہ تھا۔ پھر بھی یونان اور روم کے برخلاف جہاں غلام دستکاری کے کام میں لگائے جاتے تھے[3]، وہ لوگ جن کا یہ کاریگر کام کرتے تھے بیشتر ان کے آقا نہیں بلکہ محض گاہک ہوا کرتے تھے۔ کاریگروں پر بالعموم، حکومت کی طرف سے واحد بندش ان پر ایک طرح کی کوروی کا عاید کیا جانا تھا۔ یہ قرار دیا گیا تھا کہ محصولوں کے عوض، انھیں ہر ماہ میں ایک دن بادشاہ کا کام کرنا ہوگا[4]۔ اس سے ہٹ کر، دھرم شاستر کے ضابطوں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ وہ شودر جو کاریگروں اور دستکاروں کا کام کرتے تھے، آزاد لوگ ہوا کرتے کیونکہ ان کے لیے یہ پیشے اسی صورت میں تجویز کیے گئے ہیں، جب وہ خدمت کر کے اپنی روزی نہ کما سکیں[5]۔

شودر آبادی کی ایک بھاری تعداد کا کاشتکاری کے کاموں میں لگا رہنا معلوم ہوتا ہے۔ دھرم سوتر، کاشتکاری کو ویشیوں[6] سے جو کہ حکومت کو اپنی پیداوار کا ایک حصہ بطور محصول ادا کرنے والے[7] آزاد کسان اور زمین کے مالک ہوا کرتے مخصوص کرتے ہیں لیکن اس امر سے کہ شودروں کو زمین کی کوئی مالگذاری ادا نہیں کرنی ہوتی تھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بلا زمین کے مزدور تھے۔ آپستمبہ میں درج ہے کہ شودر جو دوسروں کے پیر دھو کر اپنی روزی حاصل کرتے تھے، محصولوں سے مستثنیٰ ہیں[8]۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ خدمت نہ کرنے والے شودر محصول ادا کرنے والے بن سکتے تھے لیکن اس قانون کی کتاب کے ایک پرانے قلمی نسخہ میں، پادا دھیکتا کی اصطلاح نہیں

---

[1] جاتکہ (ی) 189
[2] ایضاً (۳) 207۔
[3] دیگھ نکایہ (۱)، 51 میں خانہ زاد غلاموں کی دستکاری کا ذکر آتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ یہ گھریلو خدمت کو ظاہر کرتا ہو۔ ایک دوسرے حوالے میں ایک برہمن کا تجارت میں غلاموں اور نوکروں کا لگانا بیان کیا گیا ہے۔ جاتکہ (۴) 16
[4] تبلیوماسی میبنے کیکوکرہ کریہ۔ گوتم دھرم سوتر (۱۰) 31۔ وششٹھ دھرم سوتر (۱۹)، 28۔
[5] گوتم دھرم سوتر (۱۰) 53-55۔ موازنہ گھوشال 'ہندوستانی تہذیب'، 12 تا 26۔
[6] گوتم دھرم سوتر (۱۰) 47۔ موازنہ بہ آپستمبہ دھرم سوتر (2) 11، 26، 1 معہ ہردت کی شرح کے۔
[7] وششٹھ دھرم سوتر (1)، 42۔
[8] شودراتیچہ پاداد ھیکتا۔ آپستمبہ دھرم سوتر (2) 10، 26، 5۔

ملتی جُبّ[1] سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اسے شودروں کو مستثنیٰ کیے جانے کے جواز کے طور پر بعد میں بڑھا دیا گیا۔ لہٰذا شودر عام طور پر، زمین کی شکل میں کسی قابل محصول املاک پر قابض نہ تھے، لہٰذا ان میں بیشتر کو دوسروں کی زمین پر کام کرنا ہوتا تھا۔ یہ امر مجھیمہ نکایہ کی ایک عبارت سے جس میں چار ورنوں کی کمائیوں کے اقسام پیش کیے گئے ہیں، بخوبی واضح ہے۔ اس کی اطلاع کی رو سے برہمن کی روزی، دان سے، کشتری کی تیر و کمان کے استعمال سے، ویش کی زراعت اور مویشی پالنے سے اور شودر کی ہنسیے اور اس کے بازو سے لٹکے ہوئے ڈنڈے پر اناج ڈھونے سے وابستہ ہے[2]۔

شروع کی پالی تحریروں کے دوسرے حوالے شودر کو اس حیثیت میں نہیں پیش کرتے، بلکہ وہ داسوں (غلاموں) اور کمکروں (اجرت کے مزدوروں) کو زراعتی کاموں سے لگا ہوا بتاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بلا زمین کے شودروں سے کمکروں کے طور پر کام لیا جاتا تھا۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ داس بھی بیشتر شودر ورن کے تھے۔ ہم سُدّو یو آ سُدّا۔ وآسورا، کے فقرہ سے جسے بودھ نے پہلے تین ورنوں کا شمار کرنے کے بعد شودر کی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے استعمال کیا ہے، اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں[3]۔ سُدّو وآسو۔ وا کی اصطلاح کا 'کسی کارنگیر کا غلام' ترجمہ کرنا غلط ہوگا[4]۔ خاص فقرہ واضح طور پر مبدل منہ کی ایک مثال ہے اور اس کے معنی 'شودر جو ایک غلام ہے' ہوتے ہیں۔ یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں کشتریوں، برہمنوں، اور سیٹھیوں کو جنھیں دوسری جگہ غلاموں کے مالک کے طور پر کہا گیا ہے حذف کر کے محض شودر کو غلاموں کا مالک بیان کیا جائے گا۔ لہٰذا اولڈن کا یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ زیر بحث بیان، شودر اور داس کے درمیان کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا، درست ہے[5]۔ یہ ایک خاص بات ہے کہ سب سے پہلی بار شودر کو غلام کا مترادف تصور کیا جانا شروع کی ایک پالی تحریر میں نہ کہ دھرم سوتروں میں جہاں سے ہم اس صورت حال کو محض بالواسطہ

---

[1] بوھلر کی تقسیم کی رو سے، ایم۔ ایس۔ جی۔

[2] سدّتا سندھنم.... اشتیہ بیا بھنگم۔ مجھیمہ نکایہ (2)، 180

[3] دیگھ نکایہ (1)، 104۔

[4] ٹی۔ ڈبلو۔ ہس ڈیوڈس، بودھوں کی مقدس کتابیں (Sacred Books of the Buddhists) (2) 125۔

[5] زیڈ۔ جی۔ ایم۔ جی، (51)، 286۔ این۔ دت لکھتے ہیں کہ بدھسٹ تحریروں میں کہیں بھی غلاموں کو شودر کے نام سے نہیں بیان کیا گیا ہے (حوالہ سابقہ) صہ 272۔ یہ معاملہ اس کے برعکس صورت کو بین طور پر واضح کرتا ہے۔

طور پر اخذ کر سکتے ہیں، پایا جاتا ہے۔ محض مابعد موریائی عہد میں، منو اس صورت حال کو واضح اور پُرزور الفاظ میں درج کرتا ہے۔

غلامی محض غیر شودر ورن کے افراد تک محدود نہ تھی۔ گامہ جوجک[1] (موضع کے سرپنچ) وزرا، برہمن[2] کشتری اور اونچے نسب کے لوگ بھی غلام بنائے جا سکتے تھے[3]۔ کسی حالت میں بھی ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ نہ ہو سکتی تھی، بلکہ غلام مزدوروں کی کثیر تعداد، شودر ورن ہی سے فراہم ہوا کرتی تھی[4]۔ قرض، خریداری، رضامندی اور خوف سے[5] پیدا ہونے والی غلامی کا اونچے ورنوں کے افراد کے مقابلہ میں نچلے طبقہ کے لوگوں میں رائج ہونا زیادہ متوقع تھا، مثلاً ایک سوداگر کسی گاڑی بان کی لڑکی داسی کو، اس کے باپ کے قرض واپس نہ کرنے کی علت میں[6] غلام بنا کر لے گیا، لیکن یہ امر کہ اس عہد میں جاتکائیں جنگ میں گرفتار کیے گئے قیدیوں کا کوئی ذکر نہیں کرتیں، غلاموں کی قلت تعداد کا مظہر ہے[7]۔

کچھ غلام، خصوصاً عورتیں، گھریلو کاموں میں[8] اور کچھ زراعت میں لگائی جاتی تھیں۔ غلام اور اجرت کے مزدور چھوٹے کھیتوں پر بھی لیکن زیادہ تر بڑے کھیتوں ہی پر کام کیا کرتے تھے[9]۔ شروع کی پالی تحریروں میں

---

1. جاتکہ (1)، 200۔
2. ایضاً (6)، 389
3. بندوپادھیائے "قدیم ہندوستان میں غلامی"، (Slavery in Ancient India) کلکتہ ریویو (1930ء) نمبر شمار 8، صفحہ 25۔
4. بوس، "شمالی ہندوستان کی سماجی اور دیہی معیشت (Social and Rural Economy of Northern INDIA) (2) 423
5. جاتکہ (6)، 255 (گاتھا) ونایہ پٹاکہ (4) 224۔
6. اسی داسی تھیری کے تحت، خاص ناموں کی پالی لغت (Pali Dictionary of Proper Nouns) (1)، 323۔
7. فِک۔ حوالہ سابقہ، صفحہ 305
8. داسی بھابہ، پانی کی قواعد (6)، 1۔ 42۔ سوییہ گڈم (1)، 14، 8۔ جاتکہ (3)، 59، 99-98۔
9. کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1) 207۔ ونایہ پٹاکہ (1)، 240، موازنہ بہ شوبیہ (2)، 1، 15 جس میں بڑے اور چھوٹے دونوں ہی طرح کے کھیتوں کا حوالہ آیا ہے۔ شاکیوں اور کولیوں کے داس اور کمکران کے کھیتوں کی آبپاشی پر لگائے گئے تھے۔ (جاتکہ، (5) 413)۔

مگدھ میں کم از کم بڑے مزروعات کی دو مثالیں ملتی ہیں، جن میں سے ہر ایک، ایک ایک ہزار کریسیوں (بقول چائلڈس 8000 ایکڑ) کا تھا۔[1] ایک دوسری مثال کاشی میں ایک ایسے کھیت کی ہے، جس میں پانچ سو ہلوں سے کام ہوتا تھا۔[2] ان سب کے مالک برہمن تھے۔ گاؤں کے ایک بیوپاری کا، ایک شہری سوداگر کے پاس پانچ سو ہل جمع کرنے کا بھی ایک حوالہ ملتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہت سی زمینی جائداد پر قابض تھا۔[3] پانچ سو یا ایک ہزار ایک رسمی تعداد ہو سکتی ہے، لیکن یہ آراضیات کی چک بندی کے رجحان کو ظاہر کرتی ہے، جو موریائی عہد حکومت کے دوران زراعت پر حکومت کا کنٹرول ہو جانے کے بعد اپنے انتہائی عروج پر پہنچا۔ امر واضح ہے کہ بڑی آراضیات پر داسوں اور کمکروں کی ایک کثیر تعداد کے بغیر کام نہ ہو سکتا تھا۔

ہمیں غلاموں و اجرت کے مزدوروں اور ان کے مالکوں کی عددی قوت کے درمیانی تناسب کا مشکل ہی سے کوئی اندازہ ملتا ہے۔ ایتھکا (اتھنس) کے متعلق بھی جہاں کے بارے میں شماریات موجود ہیں، آزاد اور غلام آبادی کے درمیانی تناسب پر کسی اتفاق رائے کا ہونا بہت دشوار ہے۔[4] لیکن ہندوستان کے متعلق مواد کی کمی کے باعث اس مسئلہ پر کوئی قطعی معلومات حاصل کرنا اور بھی زیادہ دشوار ہو جاتا ہے۔ ایک بعد کے سُتّہ میں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں جو مرد اور عورت غلاموں کو قبول کرنے سے پرہیز کرتے ہوں۔[5] یہ برہمنی نظریہ کہ شودر، تین اونچے ورنوں کی خدمت کے لیے ہیں، برہمنوں،[6] کشتریوں،[7] سیٹھیوں اور گرہپتیوں[8] کے غلاموں اور مزدوروں سے خدمت لینے کے عمل میں اجمالی طور پر منعکس

---

[1] جاتکہ (3) 293- (4) 276.

[2] سُتّہ نپاتہ (1)، 4-

[3] جاتکہ (2)، 181-

[4] ومسٹرمن عہد قدیم میں یونان اور رومن غلامی کے نظام (The Slave Systems of Greeks and Roman Authority) ص 8، 9

[5] سُتّانپاتہ (5)، 472-

[6] جاتکہ (4)، 15- مجھیمنکایہ (2)، 186-

[7] جاتکہ (5)، 413-

[8] دنایہ پتاکہ (1) 243، 272 (3) 154.

ہوتا ہے۔ دھرم سوتروں کی رو سے برہمن، غلام سے غلام تبدیل کر سکتے تھے، لیکن انھیں فروخت نہ کر سکتے تھے[1] ان تمام باتوں سے یہ سمجھا ضرور ملتا ہے کہ غلامی کا ایک بہت بڑے پیمانہ پر رواج تھا۔ لیکن بہرحال اس کا ایتھنز کی صورت حال سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا جہاں پانچویں صدی ق۔م میں غلام، پوری آبادی کے تقریباً ایک تہائی تھے[2]۔

دھرم سوتر، شودروں کے افراد کی زندگی کے حالات پر کچھ معلومات فراہم کرتے ہیں۔ گوتم یہ قرار دیتا ہے کہ شودر نوکروں کو، اونچے ورن کے لوگوں کے پھینکے ہوئے جوتوں، چھتریوں، کپڑوں اور چٹائیوں کو استعمال کرنا چاہیے[3]۔ جاتک کی ایک کہانی سے بھی، جس کی اطلاع کے مطابق چوہوں کے کترے ہوئے کپڑے داسوں اور کمکروں کے مصرف کے لیے ہوتے ہیں، یہی صورت حال سامنے آتی ہے[4]۔ گوتم کا یہ بھی قول ہے کہ بچا کھچا کھانا شودر نوکروں کے لیے ہوتا ہے[5]۔ آپستمبہ دھرم سوتر اپنے شاگرد کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ انھیں اپنی تھالی کے بچے ہوئے کھانے کو یا تو کسی بلا جنیؤ کے آریہ یا اپنے گرد کے کسی شودر غلام کے سامنے رکھ دینا چاہیے[6]۔ اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ بچا ہوا کھانا شودر نوکروں کی خوراک ہوا کرتی تھی۔ اس کی تصدیق ہیرنیہ کیشن گرھیہ سوتر سے بھی ہوتی ہے جو یہ قرار دیتا ہے کہ ایک طالب علم کو اپنی تعلیم کی تکمیل کے بعد تین دن کی مانی ہوئی نذر کے دوران، اپنے بچے ہوئے کھانے کو کسی شودر کو دینا چاہیے[7]۔ باقی بچے ہوئے کھانے کے متعلق جو غالباً گھریلو نوکروں کو دیا جاتا تھا، خصوصی شرائط کا حوالہ دیتا ہے ونایہ پتاکی ایک عبارت سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ایک سوداگر کی بیاری نے اپنے تے کیے ہوئے گھی کو داسوں یا کمکروں کے استعمال کے لیے محفوظ کر لیا تھا جو اسے اپنے پیروں پر لگا سکتے تھے یا اپنے چراغوں میں جلا سکتے تھے[8]۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کی

---

[1] آپستمبہ دھرم سوتر (1)؛ 7۔2۔5؛ 15۔ وششٹھ دھرم سوتر (1)؛ 3۔ گوتم دھرم سوتر (7)؛ 6۔

[2] وسٹرمین: حوالہ سابقہ۔ صفحہ

[3] جرنل میتھو پانچو تر دانش کوروی (1)؛ 55۔

[4] جاتک (1)؛ 2-3 (موجودہ کہانی)

[5] (1)؛ 59

[6] انتر دھنے وا شودرایہ۔ آپستمبہ دھرم سوتر (1)؛ 1۔3۔6، بشمول اُجولا کی شرح کے۔

[7] (1)؛ 2۔6۔1۔2 (مشرق کی مقدس کتابوں کا ترجمہ)

[8] اگروال: حوالہ سابقہ، صفحہ 11۔

[9] ورم اتمہ ببتی دا سانمو وا کمکرنو وا۔ پادبھنجنو یا دیپا کرنے وا ستہ۔ ونایہ پتاکر (1)؛ 2-2۔

چھوڑی ہوئی غذا کو کھانے کی امید میں بودھ کی سربراہی میں بھکشوؤں کی جماعت کے ساتھ پانچ سو آدمی تھے۔[1] ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودر نوکروں کے لیے اپنے آقاؤں کی بچی کھچی خوراک کا کھانا، کوئی خلافِ معمول بات نہ تھی۔

اپس تنبہ میں اس نیک جذبہ کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایک شخص کو، خود اپنے کو اور اپنی بیوی اور بچوں کو بھوکا رکھنا چاہیے، لیکن اپنے کام کرنے والے غلاموں کو نہیں۔[2] لیکن ہمارے لیے یہ بات مشکل ہی سے قابل یقین ہے کہ اس مقولہ پر سنجیدگی کے ساتھ عمل ہوتا تھا، حالانکہ اس سے یہ بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ اچھے گھرانوں میں غلاموں کو پیٹ بھر کھانا اور مہربانی کا سلوک ملا کرتا تھا غلام اور اجرت کے مزدوروں سے فاقہ تو نہ کرایا جاتا تھا لیکن انھیں جو کھانا عام طور پر ملتا تھا وہ ان کے آقاؤں کے کھانے سے قطعاً گھٹیا درجہ کا ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ ایک برہمن سادھو فخر یہ کہتا ہے کہ ہمارے غلام اور نوکر تک چاول اور گوشت کھاتے اور کاسی میں تیار کیے ہوئے کپڑے اور روغن استعمال کرتے ہیں[3] جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن لوگوں کو معمولاً گھٹیا کھانا اور لباس دیا جاتا تھا۔ بودھ بھی ایسا ہی دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے دوسروں کے گھر داسوں اور کمکروں (یعنی کام کرنے والوں) کو چاول اور کھٹی لسّی پلائی جاتی ہے، لیکن اس کے باپ کے گھر ان لوگوں کو چاول، گوشت اور دودھ ملتا ہے۔[4] یہ امر کہ غلاموں کو ایک معینہ ڈھنگ کا کھانا ملا کرتا تھا، داسہ بھوگ کے گندے فقرے کے بار بار استعمال کیے جانے سے واضح ہوتا ہے۔[5] کھٹی لسّی، اُجرت پر کام کرنے والے ایک غریب آدمی کی غذا ہوا کرتی تھی[6] جاتک کی ایک کہانی میں ایک کمھار کے مزدور کا حوالہ آتا ہے جو تمام دن مٹی اور چکی پر کام کرنے کے بعد "پورے طور پر مٹی میں لتھڑا ہوا، بھوس کے ایک گٹھر پر بیٹھ کر کٹے ہوئے جو کے گولوں کو تھوڑے سے مسالے کے پانی میں ڈبو کر کھاتا ہے۔[7]

جاتکاؤں میں عام طور پر یہ عبارت ملتی ہے کہ ایک شخص، مزدور کی اُجرت پر ایک کٹھن زندگی بسر

---

[1] دنایہ تپاکر (1)، 220
[2] کاماتمانمہ بھاریامہ تپرامہ دُو پر ندھیانہ تویا داسہ کرکرم۔ اپس تنبہ دھرم سوتر (2)، 4، 9، 11۔
[3] داسہ کمکراپی نوسالیمہ سودنامہ بھنجینی کاسی کوتھمہ نواسیتی۔ جاتک (1)، 355 (موجودہ کہانی)
[4] کارحکیمہ بھوجہ نمہ دتی۔ انگوترہ نکایہ (1)، 145۔
[5] ایضاً (1) 451، 459
[6] ایضاً (3) 406-7۔
[7] ایضاً (6)، 372۔

کرنا تھا۔[1] ایک مقام پر تردور جو بودھی ہے اپنی حالتِ زار ان الفاظ میں ماتم کرتا ہے۔ "میں مزدوری کے ایک یا آدھا ماسکہ پاتا ہوں جس سے اپنی ماں کی بدقت کفالت کرپاتا ہوں"۔[2] ایک گھاس چھیلنے والے کی روزانہ کی کمائی کو دو ماسکہ جو اس کے کاٹے ہوئے گھاس کی بازار میں قیمت ہوتی ہے، بتایا گیا ہے۔[3] اس عہد کا ماسکہ غالباً ایک ٹھپہ دار تانبہ کا سکہ ہوا کرتا تھا۔ شروع کی پالی تحریروں کی شرحوں کے مطابق یہ سکہ، مروجہ مسکوکات کے نظام میں اس قدر نیچا مقام رکھتا تھا کہ اس کی کوئی قیمت نہ تھی۔[4] بعد کے عہد کا 'ماسکہ' چاندی کے 'پانہ' کی قیمت کا سولھواں حصہ تھا۔[5] لیکن ہمیں اس کا یقین نہیں کہ یہ ماقبل موریائی عہد کے چاندی کے پانہ سے اس کی نسبتی قیمت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس عہد میں ماسکہ کی اسی صورت میں کوئی قیمت ہوتی جب ان کی تعداد پانچ ہو۔[6] لیکن اتنی حقیر رقم بھی مزدور کو نہ دی جاتی تھی۔ لہٰذا گنگ مالا جاتکہ کی اس کہانی کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی[7] جس میں ایک سقہ کی یہ تجویز بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک ماسکہ کی حقیر بچت کو لے کر معہ اپنی بیوی کے شہر کے ایک تہوار میں شرکت کرے گا جس میں سے دونوں آدھا آدھا دیں گے۔ اس نصیحت آمیز کہانی کا نمایاں پہلو یہ ہے کہ سقہ اس صورت میں بھی کہ بودھستہ بادشاہ، اودٹے اُسے لامحدود دولت پیش کرتا ہے، وہ اپنے آدھے ماسکہ کی حقیر رقم کو علاحدہ کرنے پر تیار نہیں۔ بالآخر وہ آدھی بادشاہت پاتا ہے، لیکن وہ خواہشات کی برائیوں کو محسوس کرتا ہے اور اسے مکمل طور پر فنا کرنے کی غرض سے ایک سنیاسی بن جاتا ہے۔ اس کہانی میں واضح نصیحت یہ ہے کہ ایک شخص آدھے ماسکہ سے بھی اطمینان کی زندگی بسر کرسکتا ہے، حالانکہ مثالی

---

[1] پرسیمہ بھتیمہ کتوہ کچھنہ جیوتی۔ جاتکہ (1)، 475، (2)، 139، (3)، 325، 406، 444۔

[2] جاتکہ (3)، 326۔

[3] نگر دوارے ونکنر ڈ توامسا کے کھتیوا۔ جاتکہ (3)، 130

[4] ماسکہ کے تحت۔ پالی۔ انگلش ڈکشنری۔

[5] ایس۔ کے۔ چکرورتی 'قدیم ہندوستانی مسکوکات' (Ancient Indian Numismatics) ص 56۔

[6] 'اخلاقی تربیت کی کتاب' (The Book of the Dicipline) (1)، ترجمہ آئی۔ بی۔ ہورز بودھوں کی مقدس کتابوں میں (10) ص ص 71۔ 2۔

[7] بوس، حوالہ سابقہ (2)، 428

صورت یہ ہوگی کہ وہ اس کے بغیر ہی کام چلالے بقول ایک گاتھا کے "خواہشات کو کوتاہ کرلینا کافی نہیں، اور زیادہ خواہشات دکھ کا باعث ہوتی ہیں"[1] فی الجملہ فک کا یہ اندازہ کہ جاتکاؤں میں روزانہ کے مزدوروں کی اُجرت انھیں روزی فراہم کرنے کے لیے مشکل ہی سے کفالت کرتی تھی، معقول معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کا شودروں کے ایک بڑے طبقہ پر جو بطور اجرت کے مزدوروں کے کام کرتے تھے، اطلاق کرسکتے ہیں

خدمتی آبادی کے مختلف تحتی طبقوں کے درمیان زیادہ فرق نہیں معلوم ہوتا۔ ایک جینی تحریر، غلاموں، نوکروں، (بیوں) اور باربرداری کے جانوروں کو ایک ہی زمرہ میں رکھتی ہے[2]۔ پالی تحریروں میں داسوں، بیوں اور کمکروں کا اکثر ذکر آتا ہے[3]۔ پیے وہ قاصد یا ملازم ہوتے تھے جو چھوٹے چھوٹے کاموں پر بھیجے جاتے تھے۔ جیسا کہ پہلے گزرچکا ہے، داسوں اور کمکروں کے سپرد کیے گئے کاموں کی نوعیت[4] یا انھیں دیے جانے والے کھانوں کے اقسام میں کوئی فرق نہ ہوتا تھا[5]۔ آگے آنے گا کہ قصور کرنے کی صورت میں، انھیں ایک ہی طرح کی سزائیں دی جاتی تھیں۔ کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو یہ ظاہر کرے کہ سماجی اعتبار سے اجرت کے مزدور کا درجہ گھریلو غلام سے کمتر تھا[6]۔ غالباً داسوں اور کمکروں کے درمیان فرق ان کے اپنے آقاؤں کے ساتھ رشتہ کی نوعیت کا فرق ہوا کرتا تھا۔ کمکروں کے بالمقابل، غلام کو آقا کی ملکیت خیال کیا جاتا تھا[7]۔ اور اس میں وراثت اور شرکت بھی ہوسکتی تھی[8]۔ غلام کی کلیۃً خدمتی حیثیت اس کی امتیازی حیثیت سے جو گھٹا ہوا سا اور چھپا تھی ظاہر ہوتی ہے[9]۔ لیکن ایک جگہ داسوں کے ساتھ ساتھ کمکر بھی ایک شخص کے املاک میں شمار کیے جاتے ہیں[10]۔ جو اُجرت کے مزدور کو گھٹا کر ایک غلام کے درجہ پر پہنچانے کے رجحان کو ظاہر کرتا ہے۔

---

1. اپالی کامانہ الہ بہوبی، پی نہ تیشتی۔ جاتکہ (3)، 446-50
2. سویا گرٹم (1)، 4، 2، 18۔
3. دگیفہ کایہ (1)، 121۔ انگوترہ نکایہ (2) 207-8 (3) 37، (4) 266، 393-
4. گوتم دھرم سوتر (2ء)، 4۔
5. جاتکہ (3)، 300۔
6. کیمبرج ہسٹری آف انڈیا میں منقول حوالے اس خیال کی تائید نہیں کرتے۔
7. ستا نہاتہ، 769۔ ادیہ، چھند 6۔ آتزادھیا بنہ سوتر (3)، 17۔ سویہ گڈم (2) 5، 1
8. گوتم دھرم سوتر (2ء) 13۔
9. جاتکہ (ء)، 135۔
10. ایضاً (3)، 129۔

جاتک کی ایک کہانی میں بتایا جاتا ہے کہ غلام تو اپنے آقاؤں کے گھر میں رہتے تھے، لیکن کمتکر شام کے وقت اپنے گھر چلے جاتے تھے[1]۔ لیکن ہمیں یہ نہ معلوم ہو سکا کہ یہ کس درجہ میں ایک عام رواج تھا۔ بعض اوقات ایک مزدور کی زندگی واضح طور پر ایک غلام کی زندگی کے بالمقابل زیادہ تکلیف دہ ہوا کرتی تھی[2]۔ اسے اپنی روزی کی وہ ضمانت حاصل نہ رہتی جو غلام یا مستقل گھریلو ملازم کو حاصل تھی۔ گوتم یہ قرار دیتا ہے کہ آریہ کو جس کی حفاظت میں شودر اپنے کو سپرد کر دیتا ہے، چاہیے کہ جب شودر کام کرنے کے لائق نہ رہ جائے، تب بھی وہ اس کی کفالت کرے[3]۔ لیکن اس ہدایت پر عمل نہ ہوتا تھا کیونکہ ایک جاتک میں درج ہے کہ لوگ ازکار رفتہ نوکر کو ایک ہتھنی کی طرح نکال پھینکتے ہیں[4]۔

کمتکر اور بھتاکہ[5] (اجرت پیشہ) کے درمیان تھوڑا فرق معلوم ہوتا ہے۔ ونٹے تیا کہ میں کمتکر کو ایسا بھتاکہ بتایا گیا ہے جو 'آہتاکہ' ہو۔ پالی انگلش ڈکشنری کے مصنفین 'آہتاکہ' کی اصطلاح کا مفہوم 'پیٹا ہوا' لیتے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ کمتکر وہ مزدور ہوا ہے جو پیٹا جا سکے۔ یہ ایک ایسا انوکھا مفہوم معلوم ہوتا ہے جو داس کا بھی بیان نہیں کیا گیا ہے۔ غالباً آہتکہ کی اصطلاح کو سنسکرت لفظ آہتہ[6] کا نہیں بلکہ اہرتہ کا ہم اصل جس کے معنی 'لیا ہوا'، 'پکڑا ہوا' یا 'لایا ہوا' ہوتا ہے، خیال کیا گیا ہے[7]۔ اس کے یہ مفہوم ہوئے کہ کمتکر اپنے آقاؤں کے ساتھ ایک مخصوص طریقہ پر بندھے رہتے تھے۔ وہ اس کے قابو میں غالباً قرض ادا نہ کرنے یا اس کی زمین پر آباد ہونے کے باعث لائے گئے تھے۔ ان کی حیثیت ایسے نیم غلاموں کی سی معلوم نہیں ہوتی ہے جن کے ساتھ بعض اوقات املاک کی ایک شے کے مثل معاملہ کیا جاتا تھا۔ پس اس خیال کی تائید میں بہت ہی تھوڑی سی شہادت ہے کہ ما قبل موریائی عہد میں کمتکر ایسے آزاد مزدور تھے جو اپنے کام اور اجرت کے متعلق خود معاہدے کرتے اور نزاع کی صورت میں اجرتوں کا فیصلہ ماہرین کیا کرتے تھے[8]۔ یہ نظریہ بھرت کاؤں کے حالات

1۔ ...... اتنو دسنہ منٹھو گنتوا۔ جاتک (3)، 445۔

2۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 205۔

3۔ گوتم دھرم سوتر (10)، 61۔

4۔ اِداسمتی پوسوا ودا یوا پونیٹرتی۔ اٹھا پائے جنتی۔ جاتک (3)، 387۔

5۔ اسے 'بھتاکہ' بھی لکھتے ہیں۔

6۔ پالی انگلش ڈکشنری میں 'اہتاکہ' کے تحت اس اشتقاق کو اختیار کیا گیا ہے۔

7۔ قواعد کے ضابطے 'آہتکہ' کی اصطلاح سے ایک دوسرے متبادل اشتقاق کی تائید نہیں کرتے۔

8۔ باندوپدھیائے 'قدیم ہندوستان میں معاشی زندگی اور اس کا ارتقا' (Eco-Life Progress in Ancient India) صفحہ 94

زیادہ مطابقت رکھتا ہے جن کے تعلقات غلام رکھنے والوں کے ساتھ محکومیت کے عناصر سے نسبتاً مُبرّا تھے۔ بھرتکہ مزدوری یعنی 'بھرتی'، پرجس کا پانی 'خدمت بعوض مزدوری یا صرف مزدوری[1] کے مفہوم میں ذکر کرتا ہے گزارہ کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بھرتکہ ایک مخصوص مدت کے لیے[2] مزدوری پر رکھ لیا جاتا تھا۔ ایک ابتدائی جینی تحریر کے مطابق بھرتکہ چار قسموں کے ہوتے تھے: (1) دواسہ بھیاگہ جو روزانہ کی مزدوری پر کام کرتے (2) یاترا بھیاگہ، جو کسی سفر کی مدت کے لیے رکھ لیے جاتے (3) اُچّتہ بھیاگہ، جو کسی کام کو مقررہ مدت میں ختم کرنے کے لیے ٹھیکہ پر رکھ لیے جاتے (4) کبھالہ بھیاگہ (مثلاً کوئی زمین کھودنے والا) جسے کام کی مقدار کے مطابق مزدوری ادا کی جاتی۔[3] بعض کاریگروں کو بھی بھرتکاؤں کے مثل ٹھیکہ پر رکھ لیا جاتا ہوگا۔ ایک بعد کے جاتک میں ان غلاموں (اتّنوپریا) جو اپنے آقاؤں کے چاول کے کھیتوں کے مختلف حصوں کی نگرانی پر مامور رہتے اور ایک بھاتکہ جو اسی کام کے لیے تنخواہ (بھتہ) پاتا اور فصل کے نقصان[4] کی صورت میں ہرجہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا، کے درمیان امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ ایک گاتھا میں درج ہے کہ پُرسیا کو ہمیشہ اس شخص کے مفاد میں کام کرنا چاہیے جس کے گھر سے اسے خوراک ملتی ہو۔[5] 'داسہ کمکر پورسیا' کے فقرہ کے استعمال سے واضح ہوتا ہے کہ اتّنوپریا ایک غلام یا ایک اجرت کے مزدور کی حیثیت سے کام کرتا تھا[6] اور یہ کہ ان مختلف قسم کے کام کرنے والوں کے درمیان بہت زیادہ فرق نہ ہوا کرتا تھا۔

آجروں اور اجیروں کے باہمی تعلقات کے متعلق چند ضابطوں سے، ہم شودروں کی معاشی حالت کا کچھ اندازہ کرسکتے ہیں۔ ماقبل موریائی عہد کی غالب زرعی اور چوپانی معیشت کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ اس قسم کے ضابطوں میں مالکوں اور ان کے زرعی مزدوروں اور چرواہوں کے باہمی تعلقات کا حوالا آتا ہے۔ آپس تنبہ میں قرار دیا گیا ہے کہ اگر زراعت کا مزدور اپنا کام چھوڑ دے تو اسے جسمانی سزا دی جائے۔[7] یہی

---

[1] پانِنی کی قواعد (1)، 3، 36 (3) 2، 22۔

[2] ایضاً (5) 1، 80۔

[3] تھنتڑانگا (4)، 271؛ بشمول ابھیہ دیوا سوری کی کمنٹری کے۔

[4] جاتکہ (4)، 276۔ 8۔

[5] یسیوہ گھرے بھن جیہ بھوکہ تسیوہ اتھمہ پرسکو چریہ۔ جاتکہ (6)، 426۔

[6] جاتکہ (4)۔ انگوترہ نکایہ، (1)، 206۔ وِنایہ پِتاکہ (1)، 240۔

[7] (2)، 11، 28، 2۔

ضابطہ اس چرواہے کے متعلق بھی تھا جو مویشی کے نگرانی کے کام کو ترک کر دے[1]۔ یہ مزید قرار دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں مویشی کسی دوسرے چرواہے کے سپرد کر دیا جائے[2]۔ چرواہے کی غفلت سے مویشی کے نقصان کی صورت میں، وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے[3]۔ گوتم ان ضابطوں کا حوالہ نہیں دیتا، لیکن اس کا حکم تھا کہ کسی شخص کے زیر نگرانی جانوروں سے دوسرے شخص کو نقصان پہنچنے کی صورت میں، اس کے مالک یا چرواہے کو، جیسی بھی صورت ہو اس کا جواب دہ ہونا پڑے گا[4]۔ قانون کے ان مرتبین میں سے کوئی بھی، اپنے چرواہے یا زراعتی مزدوروں کے تئیں ان کے آقاؤں کی ذمہ داریوں کو بیان نہیں کرتا۔ بس اپنے آقاؤں کے بالمقابل ان اجرت کمانے والوں کو نا موافق حالات میں رکھا جاتا تھا۔

دھرم سوتروں کی شودروں پر عائد کی ہوئی معاشی بندشوں سے ان کی مادی حالت پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ بادشاہ کی جانب سے کاریگروں پر ہر ماہ ایک دن کی جبری خدمت عائد کیے جانے کا حوالہ پہلے آ چکا ہے۔ گوتم قرار دیتا ہے کہ کسی لڑکی کی شادی کے اخراجات پورے کرنے اور نیز مقدس قانون کے تحت کسی رسوم کی ادائیگی کے لیے کوئی شخص ایک شودر سے دھوکہ اور طاقت کا استعمال کر کے روپیہ پیسہ لے سکتا ہے[6]۔ ویش، کشتری، اور غالباً برہمن ورنوں کے ایسے افراد کے ساتھ بھی جو اپنے طبقہ کے رسوم و فرائض کو انجام نہیں دیتے، ان کی سماجی حیثیت کی ترتیب کے لحاظ سے، لیکن محض اس صورت میں کہ شودر موجود نہ ہوں، یہی ضابطہ برتا جا سکتا ہے[6]۔ یہ قانون جو اونچے ورنوں کے افراد کو شودر برادری سے جبری وصولی کی اجازت دیتا ہے، ان کی نظیر کسی دوسرے دھرم سوتر میں نہیں مگر منوسمرتی میں ملتی ہے[7]۔ یہ ایک بعد کا اضافہ ہو سکتا ہے جو ایک برہمنی ملکیت خیال کے، شودروں سے ناجائز فائدہ اٹھانے کے رجحان کو ظاہر کرتا ہے۔

---

[1] ایضاً، 3۔
[2] ایضاً، 6۔
[3] ایضاً، 6
[4] (12) 7-16
[5] درویادانمہ وواھدعیارتھمہ دھرتنتر سمبوگے چہ شودات۔ گوتم دھرم سوتر (28)، 24 بشمول کنرمنی برت
[6] ایناترآپی شودرادبہو شیو رھینہ کرمنہہ۔ ایضاً (28)، 25 بشمول کنرٹی ہردت۔
[7] منو (11)، 13۔

وراثت کے قانون میں ایک شودر بیوی کے لڑکے کے حصہ کے خلاف امتیاز برتا جاتا ہے۔ بودھیاینہ کی روسے، مختلف ذاتوں کی عورتوں کی اولادوں کی صورت میں، برہمن کے لڑکے کو چار، کشتری کے لڑکے کو تین، ویش کے لڑکے کو دو، اور شودر کے لڑکے کو ایک حصہ ملے گا۔[1] ایسی صورت میں وششٹھ، شودر کے لڑکے کو چھوڑتے ہوئے محض تین اونچے ورن کے لڑکوں کے لیے حصے مقرر کرتا ہے۔[2] وہ دوسروں کی اس رائے کا حوالہ دیتا ہے کہ شودر کے لڑکے کو وارث تو نہیں مگر کنبہ کا ایک فرد تصور کیا جا سکتا ہے۔[3] یہ ایک ایسا ضابطہ ہے جسے بودھیاینہ[4] ایک برہمن باپ اور شودر ماں کے "نشاد" بیٹے تک محدود رکھتا ہے۔[5] گوتم بہت واضح اور پرزور الفاظ میں برہمن کے شودر لڑکے کو وراثت سے محروم رکھتا ہے۔ بقول اس کے اگر کوئی برہمن بغیر اولاد نرینہ کے مرجائے، تو شودر عورت سے اس کا لڑکا خواہ مثل شاگرد کے فرماں بردار ہی کیوں نہ ہو مگر وہ اپنے متوفی باپ کی جائداد سے محض گزارہ پانے کا مستحق ہوگا۔[6] پس یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ دھرم سوتروں کے مصنفین میں سے محض بودھاینہ، برہمن کے شودر لڑکے کا حصہ مقرر کرتا ہے اور وششٹھ اور گوتم اس کے مخالف ہیں۔ ممکن ہے کہ بودھیاینہ[7] کی وسیع الخیالی اس کے جنوب سے تعلق کی بنا پر ہو، جہاں برہمنیت کی جڑیں گہری نہ تھیں۔ اس کے علاوہ، یہ ضابطے ظاہر کرتے ہیں کہ وہ کسی برہمن کے محض شودر لڑکے سے متعلق تھے۔ یہ بات واضح نہیں کہ وراثت کا مذکورہ ضابطہ کشتری اور ویش کے شودر لڑکوں پر بھی منطبق ہوتا تھا کہ نہیں، حالانکہ ایسا ہی ہونے کا زیادہ امکان پایا جاتا ہے۔ ایسی تائیدی شہادتیں نہیں پائی جاتی ہیں جن کی روشنی میں، ان ضابطوں کے فی الواقعی نفاذ کے متعلق جانا جا سکے۔ بہرحال یہ ضابطے شودر آبادی کے بہت ہی تھوڑے سے حصہ پر اثر انداز ہو سکتے تھے کیونکہ شودر عورتوں کی اونچے ورنوں کے لوگوں کے

---

1. بودھیانہ دھرم سوتر (2)، 2، 3، 10۔
2. وششٹھ دھرم سوتر (18)، 47۔ 50۔
3. شودرا پتر ایوا شا شٹھ بھولیا برتیتے دایا دبا وُدھوا تھ۔ وششٹھ دھرم سوتر (17)، 38۔
4. بودھیانہ دھرم سوتر (2)، 2، 3، 32۔
5. ایضاً (2)، 2، 3، 10۔
6. شودرا پتر وپینہ تپا سیہ شُشرا وسو شچیلہ بھیبنٹ وِنرتم اولمنتو اسیو بدھنا۔ گوتم دھرم سوتر (38)، 37۔
7. گوتم نے یہ قرار دیا تھا کہ ویش اور شودر کو محنت کرکے اپنی کمائی کرنی چاہیے۔ نرو شٹم دُنیشہ شودریوہ۔ گوتم دھرم سوتر (10)، 42۔

ساتھ باضابطہ شادی کا کوئی عام رواج نہ تھا۔

قبل موریائی عہد کے دوران، شودروں کی عمومی معاشی حالت کا اندازہ کرنے کے سلسلہ میں خدمتی طبقہ سے ان کا مخصوص کیا جانا، جو پہلی بار اس عہد میں واضح طور پر ظاہر ہوا، ایک خصوصی طور پر قابلِ توجہ امر ہے۔ ان کے یہی خدمتی فرائض تھے، جنھوں نے اس ورن کے بصورت دیگر مختلف الاقسام عناصر کو یکسانیت عطا کی۔ شودروں نے خدمتی طبقہ کے افراد کی حیثیت سے بشمول[1] ویش کسانوں کے، ابتدائی پیدا کرنے والوں کا رول ادا کر کے سماج کی مادی نشوونما کے لیے مادی بنیادیں فراہم کیں۔ زراعتی مزدوروں کی حیثیت سے انھوں نے کوشلا اور مگدھ کے گھنے جنگلی علاقوں کو زیرِ کاشت لائے جانے کے لیے راہ ہموار کی۔ ان علاقوں کو تحریروں میں، ایسے بڑے اور چھوٹے مزروعات میں بٹا ہوا بیان کیا گیا ہے جن پر غلام اور اجرت کے مزدور کام کرتے تھے۔ جیسا کہ بعد میں آئے گا، کوٹلیہ نے نئی آبادیوں کی، چھوٹی زمین کو توڑنے کے کام پر شودر مزدوروں کو لگانے کی پالیسی کی وکالت کی۔ اس کے علاوہ، شودروں نے، کاریگروں کی حیثیت میں صنعتی ارتقا میں امداد پہنچائی اور بازار میں بکنے والی اشیا بھی تیار کیں، جس کے نتیجہ میں متعدد شہر معہ پھلتی پھولتی ہوئی تجارت و بیوپار کے وجود میں آئے۔

لیکن شودروں کو ان سے کام لینے والے اونچے ورنوں کے افراد کے ایسا معیارِ زندگی حاصل نہ تھا۔ پالی تحریروں میں بار بار گہپتی[2] کشتری، کذا، برہمن اور گہپتی کو 'مہا سالہ' (متمول)[3] کہا گیا ہے جس کا یہ مفہوم ہوا کہ داس، پیسیے، کمنکر، پریسے اور بھٹا کے ایسی خوش حالی کی حالت میں نہ تھے۔ ہو سکتا ہے کہ بعض دولت مند شودر کاریگر خوش حال گہپتی رہے ہوں۔ لیکن ایک غالب زرعی معیشت میں جہاں زمین زیادہ تر برہمنوں، کشتریوں اور سیٹھیوں[4] کے قبضہ میں تھی، وہاں شودروں کو بیشتر ان اجرتوں پر

---

[1] موازنہ ہو کوسمبی "قدیم کوسالا اور مگدھ" (Ancient Kasela and Magadha) جے. بی. بی. آر. ایس (27)، 195-201۔

[2] انگوترہ نکایہ (4)، 239۔ جاتک (1)، 49۔ اس اصطلاح کے لفظی معنی "بڑے بڑے گھر رکھنے والے" ہیں۔ دولت مند لوگوں کے لیے اسی مفہوم کے فقرے بہار کے عام روزمرہ میں اب بھی استعمال ہوتے ہیں۔

[3] فک۔ حوالہ سابقہ صفحہ 119۔ بقول گوتم (10)، 5-6) زراعت، تجارت اور سود خوری کی برہمن کے لیے 'قانونی' اجازت ہے، بشرطیکہ وہ خود اپنے سے اس کام کو نہ کرے۔

[4] مثال کے لیے ملاحظہ ہو فیشر کی تصنیف 'بدھسٹ جاتکوں میں سیٹھیوں کا مسئلہ' (The Problem of The Settis in Buddist Jatakas. Archiv orientalani, Prague (22)، 238-25۔)

گزر کرنا ہوتا تھا جن کے تعین میں ان کا کوئی حصہ نہ تھا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ، لوگوں کی عظیم اکثریت ایسے خوش حال کسانوں یا دستکاروں پر مشتمل تھی جن میں سے بیشتر خود اپنی زمین کے مالک تھے[1]۔ اس بات کا اطلاق ویش اور گہہ پتی طبقہ پر تو ہو سکتا تھا، لیکن شودروں پر نہیں جنھیں دوسروں کی زمین پر کام کر کے اپنی گزر کرنا ہوتا تھا۔ انھیں اس مقام پر محض ان کے کمتر نسب کی بنا پر نہیں بلکہ اس سبب سے کہ انھوں نے غریب کنبوں میں جنم لیا تھا، پہنچا دیا گیا[2] تھا۔ برہمنوں کی برتری کے دعویٰ کی تردید میں ایک بدھسٹ مباحثہ کے دوران اس نکتہ کی اہمیت کو بخوبی واضح کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا ہے اگر کوئی شودر امیر ہو جائے تو وہ کسی شودر کو ہی نہیں بلکہ کسی کشتری، برہمن یا ویش کو بھی اپنا نوکر رکھ سکتا تھا۔ ایسی صورت میں جو بہت کم پیش آ سکتی تھی، کسی شخص کی کمتر سماجی حیثیت اور اس کے اعلیٰ معاشی رتبہ کے درمیانی تضاد کو سماجی نظام میں اسے اونچے رتبہ پر فائز کر کے رفع کیا جا سکتا تھا۔ بعد کے دنوں میں برہمنوں نے غیر ملکی حکمراں سرداروں کو کشتری جماعت میں مدغم کر کے، اسی پالیسی پر عمل کیا۔ لہٰذا اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ وہ شودر جو دولت مند ہو گئے ہوں، اونچے سماجی مرتبہ پر پہنچ سکتے تھے۔

بحیثیت ایک پیدا کرنے والی کثیر جماعت کے شودر ہمعصر یونان کی شہری ریاستوں کے غلاموں اور زرعی غلاموں (Helots.) کے مماثل نظر آتے ہیں بظاہر طور سے بالکل اسی طور پر جیسے کہ یونانی باشندے اپنے غیر آزاد لوگوں کی خدمت کے حق دار بن سکتے تھے لیکن متعدد پہلوؤں سے شودروں کی معاشی حیثیت ان سے مختلف تھی۔ شودر زرعی مزدوروں اور شودر کاریگروں میں سے کوئی بھی خصوصاً آخر الذکر اپنے آجروں کے رحم و کرم پر اس قدر مکمل طور پر منحصر نہ رہتا جس قدر کہ یونان اور روم کے غلام منحصر۔ یونانی غلاموں[3] کے برخلاف شودر املاک رکھتے تھے جو اس قدر زیادہ نہ ہوتی کہ اس پر محصول لگے لیکن اس پر دیگر بار ہوا کرتے۔ چنانچہ وہ قانوناً اپنے اونچے ورن کے آقاؤں کے مصیبت کے ایام میں اپنی بچائی ہوئی رقم کو خرچ کر کے ان کی کفالت کے ذمہ دار قرار دیے گئے تھے[4]۔ یہ مزید قرار دیا گیا تھا کہ ویش

[1] رہس ڈیوڈس 'بدھسٹ انڈیا'، صـ 102

[2] مجھیم نکایہ (2) ۲ 84۔85۔

[3] کریٹین زرعی غلام جو ایسی املاک کے مالک ہو سکتے تھے جس میں غلام عورتوں کے جہیز کے حقوق محفوظ رکھے جاتے تھے، اس سے مستثنیٰ ہیں۔ وسٹرمین، حوالہ سابقہ، صـ 16۔

[4] گوتم دھرم سوتر (۱۰)، 3.62

اور شودر کو ان کی پریشان حالی کو اپنی املاک کے ذریعہ رفع کرنا چاہیے[1]۔ داسہ بھوگ کے فقرہ کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے کہ غلام بھی املاک رکھ سکتے تھے[2]۔ حالانکہ ایسا کرنے کے لیے ان کے آقا کی رضامندی ضرور ہوتی رہی ہوگی۔ غالباً انھیں اختلافات کے باعث، ورن نظام جس کا اپنے محنت کرنے والے مزدوروں کے لیے خالص انحصار شودر طبقہ پر تھا، غلامی کے بجائے پیدا کرنے کے عمل کا ایک زیادہ کارگر نظام ثابت ہوا۔ حالانکہ ورن نظام بمقابلہ یونان کے بظاہر ایک وسیع تر علاقہ و آبادی پر کارفرما تھا، لیکن اس نے کبھی بھی، شودروں سے غلاموں اور زرعی غلاموں (Helots) کے ایسے حالات میں کام کرانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔

اس عہد کے دوران شودروں کی سیاسی و قانونی حیثیت ان کی معاشی حیثیت کا ایک مثنیٰ معلوم ہوتا ہے۔ متاخر ویدک ملکی نظام میں اپنی اہمیت کے مقابلہ میں اس عہد کے ملکی نظام میں وہ اپنے مقام سے محروم ہوئے۔ آپستمبہ کی رو سے بادشاہ محض آریوں یعنی پہلے تین ورن کے افراد کو مواضعات اور شہروں[3] کا عہدہ دار مقرر کر سکتا تھا۔ ان کے ماتحت چھوٹے عہدہ داران کے لیے بھی یہی شرط تھی[4]۔

آپستمبہ میں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ خالص اور راستباز آریوں کو بادشاہ کے دربار کی زینت بننا چاہیے اور ان ہی کو بادشاہ کے مشیرکار اور جج کے فرائض بھی انجام دینا چاہئیں[5]۔ [illegible] میں آریہ کی اصطلاح کے معنی صحیح طور پر پہلے تین ورن کے افراد سمجھے گئے ہیں[6]۔ کوئی بھی شودر کبھی آریہ نہیں تصور کیا گیا، اسی طور پر جیسے کہ وہ دوسرا جنم نہ لے سکتا تھا[7]۔ لیکن یہ خیال غلط ہوگا کہ اس عہد میں بھی آریہ کے اصطلاح کا استعمال، نسلی امتیاز کا مظہر ہے[8]۔ پس پانینی کی اصطلاح آریہ کرتہ[9] کے

---

[1] کشتریو باہو ورینیا تریدا پدامات منہہ دھنینہ ونشیہ شودر نو۔ وشسشٹھ دھرم سوتر (26)، 16۔

[2] ونیہ تیاکہ (3)، 136۔

[3] گرامیشو نگریشو چہ آریہ شچیجن ستیہ شیلان پرجا گپتائے ندودھیات۔ آپستمبہ دھرم سوتر (2) 10، 26، 4۔

[4] ایضاً (2) 10، 26، 5۔

[5] ایضاً (2) 10، 25، 12۔ 13۔

[6] آپستمبہ پر ہردت کی شرح۔

[7] ہاپکنس، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 240۔

[8] ایضاً

[9] پانینی کی قواعد (4)، 1، 30۔

بظاہر معنی "آزاد کیا ہوا شخص" ہوتے ہیں[1]۔ ایک بدھسٹ تحریر میں درج ہے کہ کامبوجوں اور یونوں کے درمیان آریے، داس اور داس آریے ہوجاتے ہیں[2]۔ جو واضح طور پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ آریے غیر آزاد داسوں کے بالمقابل آزاد تھے۔ لہٰذا آریوں اور شودروں کے درمیان سیاسی امتیاز اسی قسم کا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یونان اور روم میں شہریوں اور غیر شہریوں کے درمیان تھا۔ چونکہ شودر کو غیر آزاد خیال کرتے تھے، لہٰذا اسے انتظامی کاموں سے منسلک کرنا مناسب نہ تصور کیا جاتا۔ لہٰذا ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ نچلے طبقے اس وقت کے سرکاری کاموں میں کوئی آواز نہ رکھتے تھے۔ ایک جینی ماخذ مختلف زمروں کے کشتریوں اور برہمنوں کو تو بادشاہ کے دربار میں حاضر ہوتے ہوئے بیان کرتا ہے لیکن گھہ تیبوں (یعنی ویش) اور شودروں کا وہ کوئی ذکر نہیں کرتا[3]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معمولاً ویش بھی بادشاہ کے مشیر کار مقرر نہ ہوسکتے تھے، حالانکہ پالی تحریروں کی اطلاع کے مطابق سیٹھیوں کو جنھیں بادشاہ سیٹھی چھتر (ٹھی کا چتر) عطا کرتا تھا[4]۔ کچھ انتظامی خدمات سپرد کی گئی ہوں گی۔ ایک جاتک کی اطلاع ہے کہ ایک درزی کارڈ کا خزانچی (بھنڈار گاریکہ) مقرر کیا گیا تھا[5]، حالانکہ ایسی مثالیں شاذ ملتی ہیں۔

یہ کہا جاتا ہے کہ اس عہد کے طاقتور ترین حکرانوں کے سلسلوں میں سے ایک سلسلہ شودر اصل کا تھا اور یہ کہ شودروں نے نچلی گنگا وادی میں اقتدار اعلیٰ حاصل کیا[6]۔ ان بیانات کو محض اس حد تک درست تصور کیا جا سکتا ہے کہ یہ نندا حکرانوں کی کمتر اصل کے مظہر ہیں۔ ہمیں ان بیانات کا یہ مفہوم نہ خیال کرنا چاہیے کہ ملکی طاقت شودر برادری کے ہاتھ میں پہنچ گئی، کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں ہے جو یہ ظاہر کرے کہ نندوں کے عروج نے شودروں پر بندشوں کو ختم کر دیا ہو۔

اس عہد کی جمہوری حکومتوں میں ان کے کردار کے متعلق صحیح طور پر کہا گیا ہے کہ "سمگھ گن کی حکمرا

---

[1] اگروال، حوالہ سابقہ۔

[2] دگھیہ نکایہ (2)، 149۔

[3] سوییگدم (3)، 1، 9۔

[4] نیشر (Archiv Orientalain Progue) (12)، 261

[5] جاتک (4)، 43۔

[6] رے چودھری، ہندوستان کی ایک مبسوط تاریخ (An Advanced History of India) ص 71

جماعت ایسی کشتری خواص پر مشتمل تھی جو سماجی رتبہ کے اعتبار سے نچلے طبقے تو کیا، برہمنوں اور گہپتیوں سے بھی برتر تھے۔[1] گوتم دھرم سوتر کی ایک عبارت کی بنیاد پر جیسوال کا قول ہے کہ شودر پورا (شہر یا راجدھانی کے متعلق) جماعت کا جس سے بادشاہ مشورے لیا کرتا، ایک ممبر ہو سکتا تھا۔[2] یہ تصور کرتے ہوئے کہ پورا ایک اجتماعی شخصیت والی جماعت تھی، شودر کے متعلق جیسوال کی تعبیر کی تائید مسکرن کی شرح سے جو پورا کی اصطلاح کا مفہوم سماکس تھانواسی، یعنی ایک ہی جگہ کا باشندہ بتاتا ہے، نہیں ہوتی۔[3]

بحیثیت گواہ کے قانونی عدالت میں پیش ہونے کے حق کو بودھاین، بعض مستثنیات کے ساتھ تمام ورنوں کے افراد کو عطا کرتا ہے۔[4] یہ ایک ایسا ضابطہ ہے جو وششٹھ کے قانون کی کتاب میں بھی ملتا ہے۔[5] گوتم کے قول کے مطابق، شودروں کو بطور گواہ طلب کر سکتے تھے، لیکن اس کے شارحین کی رائے میں ایسا صرف اس صورت میں ہو سکتا تھا جب مطلوبہ اوصاف کے دوبارہ جنم لیے ہوئے اشخاص موجود نہ ہوں۔[6] یہ بات واضح نہیں ہے کہ یہ ضابطہ دوسرا جنم لیے ہوئے اشخاص کے مقدموں میں، بحیثیت گواہ کے ان کی حاضری کے متعلق تھا یا خود ان کے مقدموں کے متعلق۔ غالباً یہ اول الذکر صورت کے متعلق ہے بہرحال وششٹھ واضح طور پر کہتا ہے کہ ایک ہی ورن یں دوبارہ جنم لینے والا، اپنے طبقہ کے لوگوں کا، اچھا شودر اچھے شودر کا اور کم اصل لوگ اسی قسم کے لوگوں کے گواہ بن سکتے ہیں۔[7] اچھے شودر بظاہر وہ تھے جو اپنے فرائض کے متعلق برہمنی ہدایات پر سختی سے عمل کرتے تھے۔ اس سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ خراب شودر، اچھے شودر و

---

1. گھوشال، مابعد ویدک عہد میں سنگھ گن کی آئینی اہمیت، The Constitutional Significance of Samgha-Ganra in the Post of Vedic Period) انڈین کلچر، کلکتہ (12) 62
2. ہندو ملکی نظام (2)، 69-70۔
3. گوتم دھرم سوتر کی شرح (6)، 10
4. چتو آردو رنیناد پتر ینناہ ساکسینہ سیوہ۔ بودھاینہ دھرم سوتر (1)، 10، 19، 13۔
5. مسرولشیو سرداؤ دانہ وششٹھ دھرم سوتر (16)، 22۔
6. اپی شودرہ کے متعلق مسکرن اور ہردت کا خیال۔ گوتم دھرم سوتر (13)، 3۔
7. ...شودرانا مدسنتہ شودرانیما نیطا منیہ یونامیہ۔ گوتم دھرم سوتر (13)، 3

کے مقدمات میں گواہی کے لیے قبول نہ کیے جاتے تھے۔ چنانچہ دھرم سوتروں کے متاخر مصنفین یعنی گوتم اور وششٹھ میں، اونچے درنوں کے مقدمات سے شودر گواہان کو خارج کرنے کا رجحان دیکھا جا سکتا ہے۔ ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ آیا اس امتیاز کی پابندی کی جاتی تھی یا نہیں لیکن یہ درن کے ان قوانین کی رُوح سے جو دھرم سوتروں میں سرایت کیے ہوئے تھے ہم آہنگ ہے۔ لیکن بہرحال یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس عہد میں یونان میں گواہی لیتے وقت غلاموں سے ان کے تلوؤں پر ڈنڈے مار کر یا انھیں شکنجوں میں[1] کس کر سوال و جواب کیے جاتے تھے۔

گوتم قرار دیتا ہے کہ مختلف ذاتوں اور کاشتکاروں، تاجر پیشیوں، چرواہوں، ساہوکاروں اور کاریگروں کی انجمنوں کے افراد اپنے اپنے دستور کے مطابق اپنے معاملات کا انتظام کر سکتے تھے بشرطیکہ وہ دھرم سوتروں کی قانون شکنی نہ کریں[2]۔ بہ الفاظ دیگر، شودروں کے وہ طبقے جو کاریگروں یا ذاتوں کی انجمنوں سے وابستہ تھے، اپنے اندرونی معاملات کے انتظامات میں اپنے ضابطوں کی پابندی کر سکتے تھے۔ لیکن ان کے دوسرے درنوں کے افراد کے ساتھ دیوانی یا فوجداری کے مقدمات ہونے کی صورت میں، وہ قانونی امتیاز کے شکار ہوتے تھے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، ضابطۂ دیوانی کے تحت برہمن باپ کا ایک شودر لڑکا، وراثت میں قابل ترین یا ذرا بھی حصہ پانے کا حق دار نہ ہوتا تھا[3]۔

فوجداری کے مقدمات کے سلسلہ میں بھی، دھرم سوتر قانون کی نگاہ میں مساوات کا ضابطہ معین نہیں کرتے۔ گوتم کے قانون کی رو سے اگر کوئی برہمن، کسی کشتری یا ویش کو گالی دے تو اسے جرمانہ ادا کرنا ہوگا لیکن شودر کو گالی دینے کی صورت میں وہ کسی سزا کا مستوجب نہ ہوگا[4]۔ اس کے علاوہ اگر کوئی شودر بالارادہ کسی دوسرا جنم پائے ہوئے شخص کو گندی گالی دیتا ہے یا اس پر مجرمانہ حملہ کر کے اسے گھونسے مارتا ہے تو وہ اس عضو سے، جس سے اس نے یہ جرم کیا ہو محروم کر دیے جانے کا مستوجب قرار پاتا تھا[5]۔ آپستنبہ میں دو ٹوک طور پر بیان کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شودر کسی قانون پسند آریہ کو گالی دے تو اس کی زبان چھانٹ

---

[1] وسترمین، حوالہ سابقہ ص 17۔

[2] گوتم دھرم سوتر (11)، 20-21۔

[3] حوالۂ بالا، ص 100-1

[4] براہمنسُو کشتریہ پنچا شت، مدّروبمہ دینِئے، نہ شودرے کنچٹ۔ گوتم دھرم سوتر (12)، 11-13۔

[5] شودر دوِجاتین تسندھا بھیہایتہ داگڈنناہ پاروشم، ابھیانگم موچیو ییبھانیات۔ گوتم دھرم سوتر (12)، 1

لینی چاہیے[1] معزز لوگوں کو گالی دینے اور چھوٹے چھوٹے جھوٹ بولنے کے کفارہ کے لیے جو ریاضتیں معین تھیں ان میں بھی شودر کے خلاف امتیاز برتا جاتا تھا۔ ایسی صورت میں اسے سات دن برت رکھنے کا حکم تھا۔[2] دوسری طرف پہلے تین ورنوں کے افراد کو محض تین یوم کے لیے دودھ، تیز مصالوں اور نمک سے پرہیز کرنا ہوتا تھا۔[3] اور آخر میں، آپستنبہ اور گوتم قرار دیتے ہیں کہ اگر گفتگو کرنے، بیٹھنے اور لیٹنے میں یا سڑک پر شودر کسی دوسرے جنم لیے ہوئے شخص سے برابری کا مظاہرہ کرے تو اسے کوڑے کی سزا ملنی چاہیے۔[4]

زنا کے قوانین، شودر کے لیے سخت ترین سزا تجویز کرتے ہیں۔ آپستنبہ قرار دیتا ہے کہ اگر کوئی شودر کسی آریہ یعنی پہلے تین ورنوں کی عورت کے ساتھ زنا کرے تو اس کے لیے موت کی سزا ہے۔[5] جب کہ عورت کو اگر ان کی زناکاری سے کوئی بچہ پیدا نہ ہوا ہو تو، ریاضت کے ذریعہ پاک کیا جا سکتا ہے۔[6] لیکن اسی سند کی رو سے اگر کوئی آریہ کسی شودر عورت کے ساتھ یہی جرم کرے تو اس کے لیے جلا وطنی کی سزا کافی ہوگی۔[7] چوری کے لیے گوتم کے مقرر کیے ہوئے قانون کے تحت، شودر کے لیے قلیل ترین جرمانہ کی سزا ہے، لیکن اونچے ورن کا مجرم ہونے کی صورت میں سزا بڑھ جاتی ہے۔ لہٰذا اگر شودر کو چرائے ہوئے مال کی قیمت کا آٹھ گنا ادا کرنا ہوتا تو برہمن کو چونسٹھ گنا۔[8] یہ اگر ایک طرف شودر کی بنیادی جرمانہ ادا کرنے کی عدم صلاحیت کو ظاہر کرتا ہے تو دوسری طرف قانون اونچے ورنوں کے افراد سے چال چلن کے بہتر معیار کی پیش بینی کرتا ہے جن سے چوری کرنے کی امید نہ کی جاتی تھی۔ یہ اس ضابطے کہ صرف پہلے تین ورنوں کے افراد کو عہدہ دار مقرر کیا جانا چاہیے جن کی خاص ذمہ داریوں میں لوگوں کو چوری

[1] جیوا تجھیدنہ شودر سیہ آریچہ دھارمیکم اگرشتہہ۔ آپستنبہ دھرم سوتر (2)، 10، 27، 14۔

[2] یہ ضابطہ عورتوں کے لیے بھی تھا۔ آپستنبہ دھرم سوتر (1)، 9، 26، 4۔

[3] ایضاً (1)، 9، 26، 3۔

[4] واچی پتھی شیا اسنداتی سمیبھو تو دنڈتاڈنم۔ آپستنبہ دھرم سوتر (2)، 10، 27، 15۔ گوتم دھرم سوتر (12)، 7۔

[5] ودھیک شودر آریایام۔ آپستنبہ دھرم سوتر (2)، 10، 27، 9۔

[6] ایضاً (2)، 10، 27، 10۔

[7] ناشیہ آریہ شودر آیام۔ آپستنبہ دھرم سوتر (2)، 10، 27، 8۔

[8] اشٹا پادیا مہ استیا کلو شمہ شودر سیہ۔ دو گیونترانی ترے شامہ پرتی ورنہ۔ گوتم دھرم سوتر (12)، 15، 16۔

سے بجاتا تھا، ہم آہنگ ہے۔[1]

جہاں تک ان تعزیری قوانین کے نفاذ کا تعلق ہے، مجھیمہ نکایہ کی ایک عبارت مظہر ہے کہ زنا اور چوری کی صورت میں مجرم کے لیے خواہ وہ کسی ورن کا ہو ایک ہی سزا کا اطلاق ہوتا تھا۔[2] لہٰذا اس سلسلہ میں ہمیں دھرم سوتروں کے امتیازی قوانین کو بہت زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیے۔ لیکن غیر برہمنی آخذ بتاتے ہیں کہ مجرم داسوں، کمکروں اور کام کرنے والے دوسرے طبقوں کو ان کے آقا جسمانی سزائیں دیتے تھے۔ اس طور اس سلسلہ میں ہم مارنے پیٹنے کی دو مثالیں پیش کر سکتے ہیں جن کی شکار غلام عورتیں ہیں۔[3] ایک صورت میں اپنے کام سے غفلت کا جرم[4] اور دوسری میں اپنے مالک کے پاس اپنی مزدوری کا نہ لانا ہے۔[5] گو کہ ایک ایسے غلام کا ذکر آتا ہے جسے لاڈ اور پیار کے ساتھ لکھنے اور دستکاریوں کے سیکھنے کی اجازت تو دی گئی تھی، لیکن اس کو مارے جانے، قید کیے جانے، داغے جانے اور غلاموں کا کھانا کھلائے جانے کا، مستقل خطرہ لاحق رہا کرتا۔[6]

لیکن جسمانی سزا داسوں ہی تک محدود نہ تھی جو خود مختار نہ تھے۔ ان کے ساتھ ساتھ بودھ مکالموں میں پیسوں اور کمکروں کا بھی اکثر کوڑوں کی مار اور خوف سے پریشانی کے عالم میں، روتے ہو۔ [illegible] کے چہرے آلود، بادشاہ کا کام کرتی ہوئی حالت میں ذکر کیا گیا ہے۔[7] ایک جینی تحریر میں مندرج ایک تشبیہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ پرشیوں (قاصدوں یا ملازمین) سے ڈنڈے مار کر کام لیا جاتا ہے[8] جب بظاہر بے قصور کام کرنے والے کے ساتھ یہ سلوک روا رکھا

1۔ آپس تمبہ (2)، 10، 26، 6۔ 8۔
2۔ ابوم منتے اے دتارو ونن سمہ سا بوتی۔ (2) 88۔
3۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 205۔
4۔ ایضاً
5۔ جاتکہ (1)، 402۔
6۔ ایضاً (1)، 451
7۔ ڈنڈہ تجیتا بھیا تجیتا اسو کھ رودما پریکانی کرونتی مجھیمہ نکایہ (1)، 344۔ سمیتہ نکایہ (1)، 76۔ انگوترہ نکایہ (2)، 207۔ 8، (3)، 172۔ موازنہ بہ دیگھ نکایہ (1)، 141۔
8۔ سوتر کرتانگ (1)، 205۔5۔

جاتا تو پھر مجرموں کی حالت اس سے بہتر کیوں کر ہو سکتی تھی بسو یہ گڈم کی حسب ذیل عبارت کا موضوع یہ ہے کہ اجرت کے مزدوروں کو معمولی سے معمولی قصور پر بھی سخت ترین سزائیں دی جاتی تھیں "ایک شخص اپنے نوکروں یعنی غلام یا قاصد یا اجرت کے مزدور یا ماتحت (بھاگلہ۔بھاگمیکا)[1] یا پروردہ کے چھوٹے سے چھوٹے قصور پر بھی (کبھی کبھی) سخت ترین سزا دیتا ہے یعنی اسے ضرر پہنچاتا ہے، اس کے بال اکھاڑتا ہے، اسے مارتا ہے، اسے بیڑیوں، زنجیروں، لکڑی کے کندوں سے کس کر قید خانہ میں ڈالتا ہے (اس کے ہاتھ اور پیر) ایک جوڑی ہتھکڑیوں میں اینٹھ کر انھیں توڑتا ہے، اس کے ہاتھ یا پیر یا کان یا ناک یا ہونٹ یا سر یا چہرہ (؟)[2] کو کاٹ کر علاحدہ کرتا ہے، اس کے پیروں کو برماتا ہے، اس کی آنکھوں، دانتوں، زبان کو کاٹ کر کھینچتا ہے، اسے لٹکاتا ہے، اسے رگڑتا ہے، اسے جکڑ دیتا ہے، انھیں مینخوں سے ہلاک کرتا ہے، انھیں لہولہان کرتا ہے (اس کے زخموں کے اندر) تیزاب ڈالتا ہے، ان سے گھاس چھیلنے کی مشقت لیتا ہے، اسے شیر کی دم سے (یا) سانڈ کی دم سے باندھتا ہے، اسے جلتی ہوئی لکڑی میں جلاتا ہے، کوؤں اور گدھوں کو انھیں نگلنے دیتا ہے، اس کا کھانا پینا بند کرتا ہے، اسے پوری زندگی قید میں رکھتا ہے اور اسے ان مہیب موتوں میں سے کسی کا شکار ہو جانے دیتا ہے"[3]

---

[1] وہ شخص جو اپنے اجرت کے کام کی پیداوار زرعی کا ⅙ حصہ پاتے [illegible] مقدس کتابیں (5- 34۔ فٹ نوٹ۔

[2] جیکوبی ان دو الفاظ "دیچھیہ" کا ترجمہ کرنے میں دقت محسوس کرتا ہے۔ ایضاً۔ 373۔ فٹ نوٹ 1۔

[3] جاوی لے امر ا پریا بھوتی ا مہ جہارے ان واپیے ان وابھیٹے ن وابھیٹے ان واگنکرنے ان وا بھگوپلیے ان وآشم پنیامہ تیمہ دی ا بھوگسی آورا تمسی ینمود گنو یمہ ونڈمہ ونیمی۔ تمہ جہامعہ ونڈے ے ا امہ منڈیہہ۔ امہ تنجیہہ۔ امہ تمیہہ۔ امہ ادیہ بندھنہ جہ یہہ۔ امہ نیالہ بندھنہ کریہہ امہ ہڈی بندھنہ کریہہ۔ امہ چرگنبد چھینہ کریہہ امہ نیالہیا لہنہ ودھی امو ڈیہ کریہہ۔ امہ ستجھ چھینہ کریہہ امہ پایہ چھنہ کریہہ امہ کنہ چھینہ کریہہ امہ نگوٹھہ سیسو چھینہ مہ کریہہ [illegible] کریہہ۔ امہ سیو [illegible] کریہہ امہ [illegible] کریہہ [illegible] کریہہ ا [illegible] کریہہ [illegible] اتیر نیہ امو بھینہ کرنیہ ا ریہہ بسو یہ گڈمہ (2) 2، 2۔ جیکوبی کا ترجمہ۔ سو یہ گڈمہ (2) 2، 63 مشرق کی مقدس کتابیں (16) 374۔5۔

مذکورہ بالا عبارت میں ایسے غیر راستباز لوگوں کے چال چلن کا بیان ہے جو بظاہر جین برادری کے باہر تھے، لہٰذا اس میں مبالغہ کی آمیزش کا امکان ہے لیکن اس سے بلا کسی شک کے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آقا محض اپنے غلاموں کو نہیں، بلکہ دوسرے زمروں کے کام کرنے والوں کو بھی مختلف اقسام کی ظالمانہ سزائیں دیتے تھے۔ ان تمام باتوں سے یہ سمجھاؤ ملتا ہے کہ خدمتی طبقہ کے افراد کے لیے سزائیں عام تھیں، گوکہ شودروں کے دستکار لوگ غالباً اس ذلت و رسوائی سے محفوظ تھے۔ یونان میں بھی غلام کو معمولی بداعمالیوں کے لیے جسمانی سزا دی جاتی تھی، لیکن آزاد شخص اس بے عزتی سے مستثنیٰ تھا۔[1]

دھرم شاستر کا ضابطہ بارادل مختلف ورنوں کے افراد کے لیے کفارہ کا مختلف پیمانہ قرار دیتا ہے۔ ویدک عہد میں اس قسم کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ ان میں سے تین ضابطے قرار دیتے ہیں کہ ایک کشتری کے قتل کے مجرم کو ایک ہزار گائیں، ایک ویش کے قتل کے مجرم کو ایک سو گائیں اور ایک شودر کے قتل کے مجرم کو دس گائیں دینی ہوتی تھیں اور ہر صورت میں ایک سانڈ بھی شامل رہتا تھا۔[2] بودھانیہ کا قول ہے کہ یہ جرمانہ بادشاہ کے پاس پہنچنا چاہیے لیکن[3] آپستمبہ بادشاہ کے بجائے برہمن کو ترجیح دیتا ہے۔[4] یہ جرمانہ بہر حال کسی حال میں بھی مقتول کے وارثوں کو نہ ملنا چاہیے۔ قتل کے گناہ کے کفارہ کے لیے معینہ ریاضت کی نوعیت بھی مقتول کے ورن کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ گوتم کے قول کے مطابق، ایک کشتری کے قاتل کو چھ سال کے لیے، ایک ویش کے قاتل کو تین سال کے لیے اور ایک شودر کے قاتل کو ایک سال کے لیے پرہیزگاری کے معیاری عہد کی پابندی کرنی چاہیے۔[5] لیکن وششٹھ، ویش کے قتل کے لیے ریاضت کی مدت کو بقدر تین سال اور کشتری یا ویش کے قتل کے لیے بقدر دو سال بڑھا دیتا ہے۔[6] لیکن سام ودھان برہمن، جسے برنل اس عہد کی ایک تصنیف تصور کرتا ہے[7] پہلے تین ورنوں کے افراد

---

[1] وسٹرمین: حوالہ سابقہ صفحہ 17۔

[2] بودھانہ دھرم سوتر (5) 10، 19، 1 و 2۔ آپستمبہ دھرم سوتر (1) 9، 24۔ 1۔ 4۔ گوتم دھرم سوتر (22) 14۔16۔

[3] (1) 10، 19، 1۔

[4] 1، 9، 24، 1 بشمول ہردت کی شرح کے۔

[5] (22) 14۔16۔

[6] (20) 31۔33

[7] سام ودھان برہمن تعارف صفحہ 10۔

کے قتل کے گناہ کے کفارہ کے لیے برابر کی ریاضت لیکن کسی شودر کے قتل کے لیے اس سے مختلف ریاضت تجویز کرتا ہے[1]۔ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کفارہ کے معاملہ میں اب شودروں اور ترتیور نکوں کے درمیان پہلی بار امتیاز قائم کیا گیا ہے۔ بعد میں مختلف ورنوں کے افراد کے قتل کے لیے جرمانہ کے مختلف پیمانے معین کر کے، اس امتیاز کو انتہائی حدود پر پہنچا دیا گیا۔ بیشتر دھرم سوتروں میں مندرج کفارہ کے قانون کی کوئی نہ کوئی بنیاد ہونی چاہیے۔ طبقہ کے مطابق بدلتے ہوئے کفارہ کے مختلف پیمانے، محض بعد کے سماجوں ہی میں نہیں بلکہ حمورابی کے مشہور ضابطوں میں بھی ملتے ہیں لیکن یہ امر کہ شودر کے معاملہ میں اس پیمانہ کی کس حد تک اور کس طور پر پابندی کی جاتی تھی، اس مسئلہ پر عدالتی فیصلوں کی غیر موجودگی میں قابل تعین نہیں۔

جدید جمہوریت پسند ذہنوں کے لیے یہ امر انتہائی اذیت پہنچانے والا ہے کہ آپس تنبا اور بودھا کسی شودر کے قتل کے لیے ریاضت کی وہی مقدار مقرر کرتے ہیں جو کسی لم ڈھینگ، بھاسہ، مور، برہمنی بطخ، پرچالک، کوے، اُلو، مینڈک، چھچھوندر، کتے وغیرہ کے مار ڈالنے کے لیے[2]۔ اس انتہا پسند نظریہ کو جو کسی شودر کی زندگی کو اتنی ہی اہمیت دیتی ہے جو کسی جانور یا چڑیے کی زندگی کو، عام قبولیت نہ حاصل ہوئی ہوگی[3] کیونکہ وہی مرتبین قانون ایک شودر کے قتل کے لیے دس گایوں اور ایک سانڈ کا کفارہ مقرر کرتے ہیں[4] لیکن اس میں ذرا شک نہیں کہ شروع کے برہمنی قوانین کسی شودر کی زندگی کو بہت ہی کمتر قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ، مابعد ویدک عہد کے دوران، ورن پر مبنی سماج کے قبائلی سماج کی جگہ پر کلیتہً آجانے کے بعد شودر ورن کے افراد کو انتظامی کاموں میں جگہ ملنا بالکل بند ہوگئی۔ وہ غالباً تمام انتظامی عہدوں سے خارج کر دیے گئے اور چھوٹے چھوٹے قصوروں پر انھیں جسمانی سزائیں دی جانے لگیں۔

---

[1] سام ودھان برہمن (1)، 7-5-6۔

[2] آپس تنبہ دھرم سوتر (1)، 9، 25، 13۔ بودھانیہ دھرم سوتر (1)، 10، 19، 6۔

[3] یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ سام ودھان برہمن 1-7-7۔ شودر کے قتل کے لیے تقریباً وہی ریاضت تجویز کرتا ہے جو ایک گانے کے قتل کے لیے۔

[4] حوالہ مذکورہ، صفحہ 109

ایک طور سے یہ ایک قدرتی امر تھا کیونکہ وہ بالعموم جرمانے ادا کرنے کا مقدور نہ رکھتے تھے شودروں کے متعلق ریاضت (تپسیا) کے ضابطوں اور قانون فوجداری کے تحت مقررہ سزائیں اونچے ورنوں کے قصوروں معینہ سزاؤں سے قطعی طور پر نسبتاً بہت زیادہ ہیں لیکن ان سے کم از کم یہ مفہوم نکلتا ہے کہ شودر کو انسانی اور ملکیتی حقوق حاصل تھے[1] وہ بغیر کوئی سزا پائے ہوئے یونان کے غلام کے مثل قتل نہ کیا جا سکتا تھا۔

ماقبل موریائی عہد میں شودر کی سماجی حیثیت میں مزید تنزلی رونما ہوئی۔ قانون کے مرتبین نے اس پرانی کہانی پر کہ شودر نے دیوتا کے پیر سے جنم لیا تھا زور دیا[2] اور انھوں نے بظاہر اس بنیاد پر میل جول کھانے پینے، شادی بیاہ اور تعلیم کے معاملات میں اس پر متعدد سماجی بندشیں عائد کیں جس نے بہت سی صورتوں میں اونچے ورنوں کے افراد کی جانب سے عموماً اور برہمنوں کی جانب سے خصوصاً، اس کے سماجی مقاطعہ کی شکل اختیار کی۔ بودھاینہ دھرم سوتر میں قرار دیا گیا ہے کہ ایک اسناتک کو ذات باہر اشخاص، کسی عورت یا کسی شودر کی ہمراہی میں سفر نہ کرنا چاہیے[3] گوتم دھرم سوتر کی ایک عبارت پر ہردت کی کمنٹری میں درج ہے کہ یہاں اسناتک کی اصطلاح کے معنی ایک برہمن یا کشتری ہے[4] جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ضابطہ ویش کے لیے نہ تھا۔ پھر کامیابی کے حصول کے لیے جو رسوم لازمی تھے ان میں ایک یہ تھا کہ اس کے خواہش مند طالب علم کو عورتوں اور شودروں سے بات نہ کرنی چاہیے[5] ذات باہر شخص سے (تیتسیہ) جیسے شودر کا وہ لڑکا بیان کیا گیا ہے جو غیر مساوی رابطہ یعنی اونچی[6] ذات کی عورت کے بطن سے پیدا ہوا ہو۔ جملہ تعلقات کو ناپسندیدہ خیال کرتے تھے۔ ان کا بظاہر مقصد شودر اور اونچے ورنوں کے درمیان سماجی میل جول کے مواقع کو کم کرنا تھا۔ اس پہلو سے دھرم سوتروں میں برہمن اور شودر کے مابین سماجی فاصلہ کو بڑھانے کا ایک واضح رجحان دکھائی دیتا ہے۔ آپستمبہ اور بودھاینہ یہ قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی شودر کسی برہمن کے گھر مہمان آئے تو اسے کرنے کے لیے کوئی کام دیا جائے

---

1. گھوشال، ہندوستانی تہذیب، (14)، 27۔
2. وششٹھ دھرم سوتر (4)، 2۔ بودھاینہ (1)، 10، 19، 5-6
3. (2)، 3، 6، 22۔
4. (9) کی شرح، مشرق کی مقدس کتابیں (2)، 216۔
5. بودھاینہ دھرم سوتر (4)، 5، 4۔ موازنہ کیجیے، بھاردواج گرھیہ سوتر (3)، 6۔ کوشکہ سوتر (3)، 4، 24۔
6. اسما ایام چہ شودرات تیتنہ در تیہہ۔ گوتم دھرم سوتر (4)، 27۔
7. شودر مہیا گنمہ شودر دیچے داگتس تمرکرمنی نیو جیات۔ آپستمبہ دھرم سوتر (3)، 3، 4، 11۔ بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 3، 5، 14۔

اور اسے کھانا اسی وقت دیا جائے جب وہ اس کام کو انجام دیدے[1] اس کا استقبال کرنا اور اسے کھانا کھلانا برہمن کا نہیں بلکہ اس کے غلاموں کا کام ہے جسے اس مقصد کے لیے شاہی ذخیرہ سے چاول لانا چاہیے[2] گوتم کے قول کے مطابق، ایک غیر برہمن کو برہمن کا مہمان نہ ہونا چاہیے۔ بجز کسی ہون کے موقع کے جب ویشیوں[3] اور شودروں کو از راہ ترحم اس کے نوکروں کے ساتھ کھانا کھلانا چاہیے[4] وشیو دیو کی رسم کے موقع پر، بہر حال، اگر چنڈال کتے۔ اور کوّے رسم کے ختم ہوتے ہوتے آجائیں تو انھیں بھی تھوڑا حصہ دیدینا چاہیے[5] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس ہون نے جس کے چڑھاووں میں شرکت کی غرض سے متعدد دیوتا مدعو کیے گئے تھے بعض جماعتی اور قبائلی خصوصیات کو جو جدید طبقاتی امتیازات سے بالاتر تھیں برقرار رکھا۔

گوتم یہ قرار دیتا ہے کہ کسی نوجوان شخص کو شودر کا پاس و لحاظ کرنا چاہیے بشرطیکہ وہ اسّی سال کا بوڑھا ہو اور اسی شہر میں رہتا ہو[6] اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ عزت کا معاملہ کرنے میں اس کے دوسرے اوصاف پر نہیں بلکہ اس کی عمر کا لحاظ کرنا چاہیے۔ اس کے برخلاف شودر کے لیے آریہ کا احترام کرنا لازمی تھا خواہ آریہ اس سے عمر میں چھوٹا ہی کیوں نہ ہو[7] سلام و بندگی کے طریقے جو دھرم سوتروں میں ورن کے مطابق منضبط کیے گئے ہیں، سماج میں شودر کی محکوم حیثیت کے مظہر ہیں۔ آپستمبہ میں قرار دیا گیا ہے کہ ایک برہمن کو اپنے داہنے بازو کو کان کی سطح کے برابر لے جاکر اور ایک شودر کو اپنے پیروں کی سطح کے برابر لے جاکر سلام کرنا چاہیے[8] مختلف ورنوں کے افراد کی خیریت اور ان کی صحت کے حالات دریافت کرنے کے لیے مختلف اصطلاحیں مقرر ہیں[9] چنانچہ کسی کشتری کی صحت کے لیے 'انامیہ' کی اور کسی شودر کی صحت کے لیے 'اروگیہ' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ یہ مزید قرار دیا گیا ہے کہ کسی کشتری یا ویش کو سلام کرنے میں کسی شخص کو ان کے نام نہیں

---

[1] آپستمبہ دھرم سوتر (2)، 2۔4۔5۔2۔ بادشاہ کو ان ذخیروں کو برہمنوں کے لیے رکھنا ہوتا تھا۔

[2] (5)، 43۔

[3] ایان بھرتیا بہ سہا رشا سمارتھم۔ (5)، 45۔

[4] آپستمبہ دھرم سوتر (2)، 4۔9۔5۔ بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 3۔5، 11۔ وششٹھ دھرم سوتر (11)، 9۔

[6] (6)، 10۔

[7] اور دپیاریہ شودرنیہ، ایضاً (6)، 11۔

[8] آپستمبہ دھرم سوتر (1)، 4۔14۔ 25-29۔ گوتم دھرم سوتر (5)، 41-42

[9] سروانامنا استریو راجنیہہ وشیا ترجیہ نامنا۔ آپستمبہ دھرم سوتر (1)، 4۔14۔ 23

ملکہ ضمیر کے الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محض شودر اس کا نام لے کر مخاطب کرسکتے تھے۔ دوسرے جنم لینے والے طبقوں سے ان کی اعلیٰ حیثیت کی بنا پر ایسی بے تکلفی نہ برتی جاسکتی تھی۔ شروع کی پالی تحریروں میں، نچلے طبقہ کا کوئی بھی شخص، کشتری کو کبھی اس کے نام یا حرفِ مخاطب سے نہیں پکارتا تھا۔[1] باد شاہ اودے، جیسے گنگا مالہ حجام اس کے خاندانی نام سے پکارتا ہے اس کی ماں غصہ سے چلاتی ہے "حجام کا یہ کمینہ لڑکا، کم اصل اپنی حقیقت کو اس درجہ بھول جاتا ہے کہ وہ میرے لڑکے کو جو زمین کا فرماں روا اور ذات کا ایک کھشتری ہے، برہمدت کے نام سے پکارتا ہے۔"[2]

یہ تخیل کہ شودر کا چھوا ہوا کھانا ناپاک ہوجاتا ہے اور اسے برہمن نہیں کھا سکتا، پہلے پہل دھرم سوتروں میں پیش کیا گیا ہے۔ آپس تمبہ کی رو سے ایک ناپاک برہمن یا اونچی ذات کے کسی شخص کا چھوا ہوا کھانا ناپاک تو ہوجاتا ہے لیکن اس کا کھانا ناپسندیدہ نہیں۔[3] لیکن اگر اسے کوئی ناپاک شودر لائے تو اسے کھا نہیں سکتے۔[4] یہی صورت اس کھانے کی ہوتی ہے جس پر کسی کتے یا پتیہ اور چنڈالوں کے طبقہ آپہ پاتر کی نظر پڑ جائے ایک دوسرے ضابطہ میں آتا ہے کہ اگر کوئی شودر کسی برہمن کو کھانے کے دوران چھو دے تو اسے کھانا چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ شودر کے چھو دینے سے وہ ناپاک ہوجاتا ہے۔[6] آپس تمبہ کا یہ قول زیادہ رجعت پسندانہ ہے کہ اگر کوئی شودر معینہ ضابطوں کا پابند ہو تب بھی اس کی پیش کی ہوئی غذا کو کھانے کی اجازت نہیں۔[7] لیکن "شودر ورجم" کا لفظ جس کے معنی "شودر کا کھانا قبول کرنے کی ممانعت" لیا گیا ہے، اس کے پہلے کے ایک قلمی نسخہ میں نہیں ملتا۔[8] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں ایسا نظریہ نہ تھا جب کہ محض ایک ناپاک شودر کے کھانے سے پرہیز کرنے کی ہدایت تھی۔ پھر بھی دھرم سوتر، بالاتفاق برہمن کو کسی شودر کے دیے ہوئے

---

1. نِک، حوالہ سابقہ۔
2. جاتکہ (3) 452
3. (1)، 5، 16، 22۔
4. ایضاً (1)، 5، 16، 22۔
5. آپس تمبہ دھرم سوتر (1)، 5، 16، 30 معہ ہردت کی شرح کے۔
6. ایضاً (1)، 5، 17، 1۔
7. یردہ ورنا نامہ سوادھرے ورتمانا نامہ بھوگتہ دیا مہ شودر ورجمی تیکے۔ ایضاً (1)، 6، 18، 13۔
8. بوہلر کی تقسیم کی رو سے قلمی نسخہ G U۔ آپس تمبہ دھرم سوتر، تعارف ص 3۔

کھانے سے پرہیز کی تاکید کرتے ہیں[1]۔ آپس تمبہ کی ایک عبارت[2] اور ہردت کی شرح اسے مصیبت کی حالت میں شودر کے کھانے کو قبول کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ بشرطیکہ اسے سونے اور آگ سے چھلا کر پاک کر لیا گیا ہو اور پھر برہمن کو جیوں ہی کوئی متبادل ذریعۂ معاش مل جائے وہ اسے ترک کر دے[3]۔ گوتم اس قسم کی کوئی شرط عائد نہیں کرتا۔ وہ برہمن کو اس کے وسیلۂ معاش کے ضائع ہو جانے[4] کی صورت میں شودر کا کھانا قبول کرنے کی اجازت دیتے ہوئے اس کے لیے کسی چرواہے، کاشتکار کے کسی مزدور، کنبے کے کسی شناسا اور کسی ملازم کے کھانے کو بھی روا رکھتا ہے[5]۔ لیکن گوتم اسے شودر کا پیشہ اختیار کر کے اپنی گزر کرنے کی اجازت نہیں دیتا[6]۔ علاوہ اس کے "تنہا دیں" یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ کسی اسناتک (یعنی بقول ہردت برہمن یا کشتری) کو شودر کا پانی نہ پینا چاہیے[7]۔ بعض صورتوں میں، برہمن کے شودر کے کھانے سے مقاطعہ کے ضابطوں کو مختلف دھمکیوں اور ریاضتوں کا خوف دلا کر نافذ کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ بقول وششٹھ کے سب سے زیادہ لائق برہمن وہ ہوتا ہے جس کے پیٹ میں شودر کا کھانا نہ داخل ہوا ہو[8]۔ یہ قاعدہ، قدرتی طور پر خطا وار برہمن کو ہون کے چڑھاووں سے جو اس کی آمدنی کا خاص ذریعہ تھا محروم کر دیتا تھا۔ وششٹھ یہ مزید اعلان کرتا ہے کہ اگر کسی برہمن کی موت اس حالت میں واقع ہو جائے کہ اس کے پیٹ میں شودر کا کھانا موجود ہو تو وہ یا تو کسی گاؤں میں سور کی حیثیت سے یا کسی شودر کے گھر میں جنم لے گا[9]۔ مزید برآں، یہ کہ کوئی برہمن جس کا جسم کسی شودر کے کھانے کی مہک سے پرورش پایا ہوا ہو، بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ روزانہ وید پڑھے اور پوجا پاٹ کرے، وہ

---

1. آپس تمبہ دھرم سوتر (2)، 8، 18، 2۔ بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 3، 1۔ وششٹھ دھرم سوتر (14)، 2۔ 4۔
2. تسی آپی دھرموتیتسیہ (1)، 6، 18، 14
3. آپس تمبہ دھرم سوتر (1)، 6، 18، 15۔
4. درلش چتا ترینہ شودرات (7)، 5
5. پاشوپالک شیتر کرشکا کنکا رنی تریچارکا مجوجیسا نتا بہ (17)، 6۔
6. (7)، 22۔
7. (9)، 11۔
8. (6)، 26۔
9. (6)، 27-29۔

اوپر جانے والا راستہ نہیں پا سکتا۔ پھر وہ، اگر شودر کا کھانا کھانے کے بعد مباشرت کرے تو اس کے لڑکے بھی شودر ذات کے ہوں گے اور وہ سورگ میں نہیں پہنچے گا۔[1] بودھاینہ قرار دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص شودر کا کھانا کھالے یا کسی شودر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے کا خطاوار ہو تو اس کے گناہ کا کفارہ، ایک ہفتہ تک روزانہ سات پرانا یام (حبس دم) انجام دے کر ادا ہو سکتا ہے۔[2] اسی مقصد کے لیے وہ ابلے ہوئے جو کے دانے کھانے کی رسم کو انجام دینے کی ریاضت بھی تجویز کرتا ہے۔[3] لیکن ان ریاضتوں کے متعلق یہ نہ تصور کرنا چاہیے کہ وہ اس عہد کی صورت حال کی مظہر ہیں۔ پہلی ریاضت چوتھے پرشن میں جو ایک خیال کے مطابق دسویں صدی کے اتنی بعد کی مدت کا ہے[4] اور دوسری ریاضت تیسرے پرشن میں جو بقول بھلر، اصل تصنیف کا ایک موخر تتمہ ہے،[5] ملتی ہے۔

دھرم سوتروں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ مثالی برہمن بالعموم شودر کے کھانے سے پرہیز کرتا تھا۔[6] خصوصاً ایسی صورت میں کہ شودر ناپاک ہو لیکن ریاضتیں اور اس ممانعت کو نافذ کرنے کی دھمکیاں متاخر اصل کی معلوم ہوتی ہیں اور یہ غالباً اس عہد کے دوران موثر نہ تھیں۔ یہ بات واضح ہے کہ اس قسم کی کوئی ممانعت کشتری اور ویش پر عائد نہ تھی۔ پس، وشودیو کی رسم پر، شودر سے پہلے تین ورنوں کے لوگوں کی نگرانی میں کھانے کی تیاری کا کام لیا جا سکتا تھا۔[7] کھانا پکاتے وقت، اسے بالکل صاف ستھرا رہنا چاہیے تاکہ کھانا نجس نہ ہو جائے۔ اس مقصد کے تحت اسے ترجیحاً مہینہ کے ہر نصف کے آٹھویں دن یا پورے یا نئے چاند کے دنوں میں اپنے سر، داڑھی، اور جسم کے بال اور ناخنوں کو ترشوانا چاہیے۔ علاوہ اس کے اسے کپڑے

---

[1] ایضاً

[2] (4)، 1، 5۔

[3] بودھاینہ دھرم سوتر (3)، 6، 5۔

[4] بلہلر، دی بودھاینہ دھرم سوتر، تعارف، صفحہ ۹۔

[5] ایضاً۔

[6] برہمن اور ورشلہ کے درمیان تضاد پر نروکتہ (3) 16 میں زور دیا گیا ہے۔

[7] ..... آریا دھشٹھتا شودرآہ سا سں کرتارہ سیوہ۔ آپستنبہ دھرم سوتر (2)، 2، 3، 1، 4۔ یہ عبارت ایک بعد کے قلمی نسخہ (بوھلر کی تقسیم کے مطابق G) میں نہیں ملتی۔ اسے واضح طور پر بعد کے ایام میں شودروں کو کھانا پکانے کے کام سے کلیتہً خارج کرنے کی غرض سے حذف کر دیا گیا۔

پہن کر لینا چاہیے[1]۔ معمولاً یہ ضابطہ تھا آریوں کے شودر ملازموں کو ہر ماہ اپنے بال اور ناخنوں کو ترشوانا چاہیے کیونکہ بقول بودھاینہ ان کے پانی پینے کا طریقہ آریوں کے طور پر ہے[2]۔ یہ امر کہ شودر کو مذہبی رسوم میں بھی جہاں پر انتہائی طہارت کی توقع کی جاتی تھی کھانا پکانے کی اجازت دی جا سکتی تھی، یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کھانا، غالباً بعض صورتوں میں برہمنوں کو چھوڑ کر بقیہ اونچے ورنوں کے افراد کے لیے قابل قبول تھا۔ ایک بعد کے جاتکہ میں بھی باورچی کے کام کو ایک ایسا پیشہ بیان کیا گیا ہے جسے غلاموں یا اجرت کے مزدوروں کو اختیار کرنا چاہیے[3]۔ ایک مثال بہرحال ایسی ہے جس میں ایک کشتری باپ اپنی ایک غلام بیوی کی لڑکی کے ساتھ کھانا کھانے سے پرہیز کرتا ہے لیکن یہ عبارت ایک بعد کے جاتکہ[4] کی حال کی کہانی میں ملتی ہے اور اس لیے یہ اس عہد کے متعلق نہیں ہو سکتی۔ وہ ضابطے جو ناپاک شخص کے چھوئے ہوئے، خصوصاً ان کے چھوڑے ہوئے کھانے کے قریب جانے کو منع اور قاعدہ شکنی پر سزا تجویز کرتے تھے، شروع کی پالی تحریروں میں پائے جاتے ہیں[5] لیکن کوئی ایسی بات نہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ ان ضابطوں کے خصوصی مخاطب شودر تھے۔ اس کا غالباً یہ سبب تھا کہ پرانا انڈو-یورپی دستور جس کے تحت قبیلے کے جملہ افراد ان عوامی کھانوں میں جو خصوصی مواقع پر فراہم کیے جاتے تھے[6] شریک ہو سکتے تھے، قبیلوں اور جرگوں کے ٹوٹ کر ورنوں کی شکل اختیار کر لینے کے کچھ دنوں بعد تک بھی نافذ رہے۔

دھرم سوتروں کے تحت شادی بیاہ کے قاعدے ورن کے قاعدوں پر مبنی تھے۔ منجملہ شادی کی آٹھ شکلوں کے جو اسی عہد میں بار اول نمودار ہوتی ہیں "گاندھرو (محبت کی شادی)" اور "پیشاچ (اغوا کی شادی)" جس میں ایک فریق کی رضامندی کا مفہوم مضمر ہوتا ہے، ویشیوں اور شودروں کے لیے قانون کے مطابق

---

[1] ایضاً (2)، 2، 3، 5، 7۔

[2] (1)، 5، 15، 20۔ یہ عبارت قلمی نسخہ دلمبرش کی تقسیم کار کی رو سے (ت ت) میں نہیں پائی جاتی۔ یہ ان قلمی نسخوں کے جنوبی زمرہ میں سے ایک ہے جو بمقابلہ شمالی زمرہ کے اصل متن کی زیادہ صحیح عبارت سے ماخوذ ہے (زی بودھا دھرم سوتر، تعارف، ص5)۔

[3] جاتک (5)، 293۔

[4] ایضاً (4)، 145-46۔

[5] فک: شمال مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام، ص 6۔

[6] سینارٹ: ہندوستان میں ذات پات، ص ص 182-83

خیال کیے جاتے تھے۔ بقول بودھاینہ، پہلی تشکل ویشوں کے لیے اور دوسری شودروں کے لیے تھی[1]۔ اس نظریہ کے جواز میں اس کا قول ہے کہ چونکہ ویش اور شودر کاشتکاری اور ملازمت میں مشغول رہا کرتے لہٰذا ان کی بیویوں کو قابو میں نہ رکھا جا سکتا تھا[2]۔ اس سے یہ پتا ملتا ہے کہ نچلے طبقہ کی عورتوں کا اپنی روزی کے لیے کام کرنا انھیں ان کے شوہروں سے نسبتاً بے نیاز کر دیتا تھا۔ اونچے ورنوں کی عورتوں کا اپنی روزی کمانے سے معذور رہنا انھیں زیادہ دست نگر لیکن سماج میں زیادہ معزز بنا دیتا تھا۔

شادی بیاہ کے رشتوں کے استحکام کا مسلہ ورن سے وابستہ تھا۔ وشسٹھ کے خیال کے مطابق ورن جس قدر اونچا ہوتا، شادی اسی قدر مستحکم ہوتی۔ چنانچہ یہ ضابطہ مقرر کیا گیا تھا کہ اگر کوئی شوہر گھر چھوڑ کر چلا گیا ہو، تو کسی برہمن یا کشتری کی بیوی اگر اس کے اولاد ہو تو پانچ برسوں تک ویش ورن کی بیوی چار برسوں تک اور شودر کی بیوی، تین برسوں تک اس کا انتظار کرے گی۔ اگر اس کے کوئی اولاد نہ ہو تو انتظار کی مدت میں برہمن کے لیے بقدر ایک برس، اور کشتری، ویش اور شودر میں[3] سے ہر ایک کے لیے بقدر دو برس کی تخفیف ہو جائے گی۔ نتیجۃً ایسی صورت میں شودر ورن کی بیوی کو محض ایک برس انتظار کرنا ہوگا۔ پھر اس قسم کے قاعدے سے، نچلے طبقہ کی عورتوں کی نسبتاً خود مختاری کا مفہوم نکلتا ہے، جن کی شادیاں آسانی کے ساتھ فسخ ہو سکتی تھیں۔

لیکن شودر عورتوں کے اونچے ورن والے شوہران کے ساتھ برابری کا برتاؤ نہ کرتے تھے۔ وشسٹھ کے قول کے مطابق ایک شودر عورت جو کالے نسل کی ہو، لذتِ نفس کی خاطر بطور داشتہ کے تو رکھی جا سکتی ہے لیکن باضابطہ طور پر شادی میں قبول نہیں کی جا سکتی[4]۔ اسی ماخذ کی ایک عبارت کے تحت کسی آریہ کو شودر ذات کی عورتوں سے شادی کرنے کی، بشرطیکہ رسوم شادی میں خاص ویدک تحریریں نہ پڑھی جائیں اجازت ہے مگر وشسٹھ اسے پسندیدہ خیال نہیں کرتا[5]۔ کیوں کہ ایسی شادی کنبہ کی رسوائی اور موت کے

---

[1] (1)، 11، 2، 13۔

[2] ابتری تمہ تسراہی ونتیہ شودرا بھوتی کرتنہ ششرو شا دھکرت وآت۔ بودھاینہ دھرم سوتر (1)، 11، 2، 15۔ 14۔ بوہلر کا یہ ترجمہ کہ ویش اور شودر اپنی بیویوں کا خاص خیال نہیں رکھتے۔ اس عبارت کے صحیح مفہوم کو ظاہر نہیں کرتا۔ (مشرق کی مقدس کتابیں: (14)، 207)۔

[3] وشسٹھ دھرم سوتر (17)، 78۔

[4] کرشنہ ورنا یا راما رمنا دیوہ نہ دھرمایہ۔ وشسٹھ دھرم سوتر (18)، 18۔ نیرکتہ (12)، 13۔

[5] ایضاً۔ موازنہ بہ گھوشال، ہندوستانی تہذیب، (14)، 22۔

بعد سورگ سے محرومی کا باعث ہوتی ہے۔[1] آپس تنبہ کی رائے میں کسی برہمن کا ایک شودر عورت کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرنا یا پانسل کے کسی شخص کی خدمت کرنا پسندیدہ نہیں ہے۔[2] آپس تنبہ اور بودھاینہ دونوں ہی ایسے لوگوں کے لیے جو شودر ورن کی کسی عورت کے ساتھ تعلق رکھتے ہوں، طہارتی رسوم معین کرتے ہیں[3] لیکن بودھاینہ میں مندرج دونوں عبارتیں، جو تھے پرشن میں ملتی ہیں جو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، ایک بعد کا اضافہ ہے۔ لہٰذا ہمیں ان ریاضتوں کو سنجیدگی کے ساتھ اس عہد پر منطبق نہ کرنا چاہیے۔ یہ نظریہ کہ شودر عورت کو بیوی بنانے سے پرہیز کرنا چاہیے، وششٹھ کے ایک پہلے کے قاعدے سے متناقض ہے جس کے تحت برہمن تین، کشتری دو، ویش اور شودر ایک ایک بیویاں اپنے ورن کی ترتیب سے رکھ سکتے ہیں۔[4] یہ قاعدہ واضح طور پر پہلے دو ورنوں کے افراد کو شودر عورتوں سے باضابطہ شادی کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ لہٰذا یہ تخیل کہ شودر بیوی محض لذت نفس کی خاطر قبول کی جا سکتی ہے، بعد کا ہو سکتا ہے۔ مزید برآں یہ ایک واضح امر ہے کہ زیادہ تعداد میں بیویاں محض دولت مند اشخاص ہی رکھ سکتے تھے چنانچہ اگر ایک طرف اونچے ورن کے لوگوں کے لیے شادیوں کی کثرت کا قاعدہ ان کی بہتر معاشی حالت سے مناسبت رکھتا تھا، تو دوسری طرف شودروں کی ایک زوجگی[5] ان کی مالی زبوں حالی کے باعث تھی۔

گو کہ نچلے طبقہ کی عورتوں کے ساتھ شادی کی اجازت تھی لیکن دھرم سوتروں میں اس کے برعکس نوعیت کے رشتوں سے انتہائی بیزاری ظاہر کی گئی ہے۔[6] بقول گوتم، شودر کے ایک غیر مساوی ذات کی عورت سے

---

[1] انوتی دھرو بہ کولا ہرشہ ترجمہ چی روز گمہ۔ وششٹھ دھرم سوتر ۱، ۲۷۔ قدیم نوشتوں میں ایک آزاد شخص غلام عورت سے شادی کر لینے کے بعد خود بھی غلام بنا لیا جاتا تھا۔ لینڈ ٹمین 'سماجی طبقوں میں عدم مساوات کی اصل' (The Origin of the equlity of Social classes) ص 282 -5-1، 9، 27، 10-11۔

[2] ۱، ۹، 27، ۱۰، 11۔

[3] آپس تنبہ دھرم سوتر (۱)، ۹، 26، ۷، 27-11۔ بودھاینہ دھرم سوتر (۱)، 2، 13، 6، 5-6۔

[4] وششٹھ دھرم سوتر (۱)، 24۔ بودھاینہ (۱)، 8، 16، 1-4، برہمن کو چار، کشتری کو تین، ویش کو دو، اور شودر کو ایک بیوی کی اجازت دیتا ہے۔

[5] وششٹھ اور بودھاینہ دونوں ہی شودر کے لیے صرف ایک ایک بیوی کی اجازت دیتے ہیں، حالانکہ وششٹھ یہی تعداد ویش کے لیے تجویز کرتا ہے۔

[6] اس عہد کا جاتیوں میں بالعموم گوت بیاہ رائج تھا۔

لڑکے کو نتیجہ خیال کیا جاتا تھا۔[1] ابتدائی قانون کی کتابیں تقریباً ایک درجن مخلوط ذاتوں (ورن سنکرہ) کی اصل کو بیشتر ایسی ہی شادیوں اور تعلقات سے منسوب کرتی ہیں۔ چنانچہ شودر کے کشتری عورت سے پیدا لڑکے کو کشتر اور ویش ذات کی عورت سے پیدا لڑکے کو ماگدھ کہتے ہیں۔[2] شودر کے برہمن عورت سے پیدا لڑکے کو چنڈال کا بُرا نام دیا جاتا ہے۔[3] بقول گوتم، برہمن، کشتری، ویش اور شودر کے شودر عورتوں سے پیدا لوگ ترتیب وار پارشو، یَونوں، کرنوں اور شودروں کے نام سے موسوم ہیں۔[4] برہمن کا ایک شودر عورت سے پیدا لڑکا نشاد کہلاتا ہے۔[5] اس کی ایک شودر عورت سے پیدا اولاد پکس کہلاتی ہے اور ایک شودر کا نشاد ذات کی عورت سے پیدا لڑکا کُکوٹکہ کہلاتا ہے۔[6] کشتری اور شودر عورت کے تعلق سے پیدا اولاد کو اوگرہ[7] اور ویش کی شودر عورت سے اولاد کو رتھ کارہ خیال کرنا چاہیے۔[8] ذاتوں کی مذکورہ بالا فہرست مظہر ہے کہ دھرم سوتر انولومہ (سیدھی ترتیب میں) اور پھر تیلومہ (الٹی ترتیب میں) کی رائے کے مطابق شودر اور اونچے ورن کے افراد کے تعلقات کو مخلوط ذاتوں جن میں سے بہتوں کو گرا کر اچھوتوں کی حیثیت میں کر دیا گیا تھا کے وجود میں آنے کا سب سے زیادہ بارآور وسیلہ تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن ان مخلوط ذاتوں میں سے بیشتر پسماندہ قبیلوں کے علاوہ کچھ اور نہ تھیں جن کی اصل کو بالکل من مانی طور پر معین کر کے چار ابتدائی اور مسلّمہ ورنوں میں شامل کر لیا گیا تھا۔[9] پھر بھی امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس نوعیت کی توجیہات ذاتوں کی نئی تشکیلوں پر اثر انداز ہوتی ہوں گی، کیوں کہ یہ ابھی حالیہ ایام تک وجود میں آئی ہیں۔[10]

---

[1] (4)، 27۔

[2] بودھا دھرم سوتر (1)، 9، 17، 7

[3] ایضاً۔ وششٹھ دھرم سوتر (18)، 1

[4] (4)، 21۔ موازنہ بہ بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 2، 3، 30۔

[5] بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 2، 3، 29۔ گوتم دھرم سوتر (4)، 16، وششٹھ دھرم سوتر (18)، 18۔

[6] بودھاینہ دھرم سوتر (1)، 9، 17، 13۔14۔

[7] ایضاً (1)، 9، 17، 5۔

[8] ایضاً (1)، 9، 17، 6۔

[9] فِک۔ دی شمالی مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام،

[10] چھوٹا ناگپور میں اس قسم کے متعدد قبیلے اور پوربی نیپال میں اس قسم کی بعض ذاتیں پائی جاتی ہیں۔

گوکہ ابتدائی گرھیہ سوتر، شودر کے جنیو کی رسم سے اخراج کا کہیں بھی واضح طور پر ذکر نہیں کرتے، لیکن آپستمبہ دھرم سوتر میں درج ہے کہ اسے اپنیں میں داخلہ اور وید پڑھنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔[1] شودر خصوصاً چنڈال کی موجودگی ہی کو وید کی تلاوت کو بند کرنے کا ایک معقول سبب خیال کیا جاتا ہے۔[2] ان حالات میں بودھاینہ اور گوتم جملہ مطالعات کو رد کر دینا ایک ترجیحی عمل قرار دیتے ہیں۔[3] گوتم مزید یہ بھی کہتا ہے کہ مطالعہ کا کام ہمیشہ ایک ہی شہر میں نہ ہونا چاہیے۔[4] مسکرن نے اس سے ایک ایسے شہر کا مفہوم لیا ہے جہاں خاص طور پر شودر آباد ہوں۔[5] واحد گوتم کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شودر ویدک تحریروں کو پڑھے تو اس کی زبان کا[illegible] نی چاہیے اور اگر وہ انھیں یاد کرے تو اس کے جسم کے دو ٹکڑے کر دینے چاہئیں۔[6] یہ وحشت ناک ضابطہ منو[illegible] انتہا پسند رویہ کا مظہر معلوم ہوتا ہے، لہٰذا ہم اس کو گوتم کے قانون کی کتاب میں ایک بعد کی جعلسازی تصور کر[illegible]تے ہیں۔ پھر بھی، یہ ظاہر ہے کہ اس عہد میں بھی شودر کو ویدک تعلیم دینے کے تخیل کی سخت ممانعت کی گئی۔ بہر حال آ[illegible]تمبہ کی ایک عبارت شودر کو ویدک ادب کی تعلیم دینے کی موافقت میں ہے۔ یہ لکھتے ہوئے کہ ایک طالب علم [illegible]رک تعلیم کے لیے اپنے استاد کو فیس دینی چاہیے، وہ صاف الفاظ میں یہ بتاتا ہے کہ استاد ہر حال میں اسے ایک [illegible] ایک شودر سے قبول کر سکتا ہے۔[7] یہ بیان اس سے قبل کی صورتِ حال کا، جب کہ شودر کو ویدک تعلیم کی اجازت تھی، مظہر ہو سکتا ہے۔ لیکن بعد میں اس حق سے انھیں گوتم اور وششٹھ ہی نے نہیں بلکہ خود آپستمبہ نے بھی محروم کر دیا۔ چونکہ وید قانون (دھرم) کے ماخذ ہیں، لہٰذا ایک قدرتی نتیجہ منطقی کے طور پر، وششٹھ صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ شودر قانون کی کسی ہدایت یا فیصلے کے پانے کا اہل نہیں۔[9] بظاہر، اس مقولہ کا مقصد

---

1. اشودرانام ادشٹ کرمنا مو پانیم ویدا دھیا ینم گنیا دھیہ بھپلوتی چ کرانی (1)، 1، 1، 6۔
2. ایضاً (1)، 3، 9، 9۔ شانکھیاینہ گرھیہ سوتر (4)، 7، 33۔
3. بودھاینہ دھرم سوتر (1)، 11، 21، 15۔ گوتم دھرم سوتر (16)، 19۔
4. گوتم دھرم سوتر (16)، 45۔
5. ترا شودرا دھیوشٹھے آندھیا یہ۔
6. اُداہرنے جیہوا چھید ہردھارنے شاریر بھید ہ (12)، 6-4۔
7. (8)، 270۔ 272۔
8. ... سروا شودرتہ اوگرتہ د آچاری آرتھیا ہرنہ دھارنیا میتیکے۔ آپستمبہ دھرم سوتر (1)، 2، 7، 19۔ 21۔
9. نہ شودرا یہ متیم دیات ... نہ چاسیو پدیشید دھرم۔ وششٹھ دھرم سوتر (18)، 14۔

شودروں کو اس قانون سے جن کے وہ تابع تھے، مکمل طور پر ناواقف رکھنا تھا۔

آپس تنبہ قرار دیتا ہے کہ عورت اور شودر اتھروید کے ایک ضمیمہ کو سیکھ سکتے ہیں[1]۔ یہ سجھاؤ دیا گیا ہے کہ یہ ضمیمہ، ناچ، گانے اور روزانہ کے علوم و فنون کی دیگر شاخوں پر مشتمل ہے[2]۔ گوتم کی ایک عبارت کی شرح کرتے ہوئے، مسکرن اسی قسم کی ایک تعلیم کا حوالہ دیتا ہے۔ وہ سمرتیوں کے حوالہ سے کہتا ہے کہ نشاد کو جنیو پہننا اور ہاتھوں کی تربیت کے فن کو سیکھنا چاہیے[3]۔ اس سب سے یہ نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے کہ شودر ہنر و فن کے کاموں کی تعلیم حاصل کر سکتے تھے، لیکن وہ ویدک تعلیم سے جو کم و بیش ادبی علوم کے مماثل ہے، خارج کر دیے گئے تھے۔ پس دھرم سوتر ادبی تعلیم جو دو بار جنم لینے والے ورنوں کے لیے مخصوص تھی اور فنی تعلیم جو شودروں کے دائرے کے اندر کی چیز تھی، کے درمیان افتراق قائم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ بھی درج کیا گیا ہے کہ ویدکا مطالعہ کاشتکاری کے کاموں میں، اور کاشتکاری کے کام، وید کے مطالعہ میں حارج ہوتے ہیں[4]۔ ایسا قاعدہ قدرتی طور پر شودروں ہی پر نہیں بلکہ ان ویشیوں پر بھی جو خود کاشتکاری کرتے تھے اثرانداز ہوتا تھا۔ ہمیں یہ علم نہیں کہ اس پالیسی پر کس حد تک عمل ہوتا تھا۔ ایک بعد کے جاتک کی اطلاع کے مطابق، دو چنڈال لڑکے بھیس بدل کر تعلیم کی غرض سے ٹکسلا پہنچے، لیکن جب خود اپنی بولی کے غلط استعمال کے باعث ان کی گرفت ہو گئی تو وہ اس تعلیمی ادارے سے خارج کر دیے گئے[5]۔ باوجود اس کے دیگر جاتکاؤں کی کہانیوں سے واضح ہوتا ہے کہ تعلیم گاہوں میں تاجروں، درزیوں[6] اور ماہی گیروں[7] تک کے لڑکے داخل ہوتے تھے۔ پس عملی طور پر اس عہد کے دوران بھی شودر حصول تعلیم سے کلیتہً خارج نہ کیے گئے تھے۔

دھرم سوتر کا شودروں کو ویدک تعلیم سے خارج کرنے کا یہ قدرتی نتیجہ ہوا کہ وہ قربانیوں اور حلفیہ

1۔ آپس تنبہ دھرم سوتر (2)، 11، 29، 11۔ 12۔ معہ ہردت کی شرح کے۔

2۔ مشرق کی مقدس کتابیں، (2)، 169

3۔ گوتم دھرم سوتر (4)، 26۔

4۔ بودایہ رشی ذاتا یہ رشی ویداذ ناشتی ۔ بودھاینہ دھرم سوتر (1)، 5، 10، 30۔

5۔ جاتک (4)، 391۔ 2

6۔ ایضاً (4)، 38۔

7۔ ایضاً (3)، 171۔

عہد و پیمان کرنے سے بھی جنھیں محض ویدک منتروں کے ساتھ انجام دیا جا سکتا تھا، خارج ہو گئے۔ آشولاینہ گرہیہ سوتر[1] اس تجویز کا یہ مفہوم سمجھا گیا ہے کہ شودر مدھوپرک رسم کے موقع پر پڑھے جانے والے ویدک منتروں کو سن سکتے تھے[2] اسی طور پر جیمنی میماسا سوتر ایک پرانے استاد بادری سے یہ بیان نقل کرتا ہے کہ چاروں ورن کے افراد ویدک ہون کو انجام دے سکتے تھے[3] لیکن وہ اس خیال کی تائید نہ کر کے[4] اپنے عہد کے غالب نظریہ کی نمائندگی کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ شودر ایک قربانی کے لیے متبرک آگ کو نہ رکھ سکتا تھا[5]۔ وہ کوئی حلفیہ قول و قرار نہ کر سکتا تھا[6]۔ وہ ویدک قربانی سے اس حد تک خارج کر دیا گیا تھا کہ بعض رسوم کی ادائیگی کے موقعہ پر اس کی موجودگی "اور نگاہ" تک سے پرہیز ضروری تھا[7]۔ معمولاً کوئی شودر مروجہ حرف فجائیہ "دنمہ"[8] تک کو استعمال نہ کر سکتا تھا۔ وہ ایسا صرف خصوصی اجازت کے تحت کر سکتا تھا[9]۔ بہر حال گوتم بعض ایسی سندوں کو نقل کرتا ہے جو کسی شودر کو چھوٹی موٹی ویدک قربانیوں کو جو 'پاک یجنوں' (سیدھی سادی گھریلو رسموں) کے نام سے موسوم ہیں، انجام دینے کی اجازت دیتے ہیں[10]۔ بودھاینہ ایسی دوسری سندوں کو نقل کرتا ہے جن کے تحت پانی میں ڈبکی لگانا اور نہانا تو ہر ورن کے لیے معین ہے لیکن منتر پڑھتے ہوئے جسم پر پانی چھڑکنا، دوبارہ جنم لیے ہوئے لوگوں ہی کا مخصوص عمل ہے[11]۔

یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ مختلف رسوم اور قربانیوں کا انجام نہ دینا، شودر کے لیے فائدہ مند تھا کیونکہ

---

[1] (1)، 21، 2: 12 (ریونڈرم ایڈیشن) (1)، 2، 12، 5: (ترجمہ، مشرق کی مقدس کتابیں)

[2] ایکنس: منوس چو رذاتوں کے باہمی رشتے، صفحہ 65، فٹ نوٹ 1۔

[3] جیمنی۔ میماسا سوتر (6)، 1، 25-27۔

[4] ایضاً (6)، 1، 33 الف

[5] آپستنبہ دھرم سوتر (1)، 1، 1، 6

[6] شودر میتا سمہ سکار و رجیتے۔ وششٹھ دھرم سوتر (4)، 3

[7] پارسکر گرہیہ سوتر (2)، 8، 3۔

[8] گوتم دھرم سوتر (10)، 64۔

[9] ایضاً

[10] (10)، 65۔

[11] (2)، 4، 7، 3۔

وہ ان کی پابندیوں سے آزاد تھا۔[1] لیکن جدید نقطۂ نظر سے جو بات فائدہ مند تھی وہ اس وقت کے غالب سماجی نظریہ کے تحت غیر فائدہ مند تھی کیونکہ جو لوگ قربانی انجام نہ دیتے تھے انھیں سماجی اعتبار سے کم حیثیت شمار کیا جاتا تھا۔[2]

گوتم یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ شودر کو اپنی بیوی کے ہمراہ رہنا چاہیے۔[3] ہردت ایک دوسرے شارح کو نقل کرتا ہے جو اس ضابطہ کا یہ مفہوم سمجھتا ہے کہ ایک شودر محض گرہست کی زندگی بسر کر سکتا ہے اور طالب علم، یوگی یا سنیاسی کی زندگی نہیں۔[4] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابعد کے ورنوں میں معمولاً ایک برہمن چار آشرموں سے، ایک امیرزادہ تین آشرموں سے، ایک شہری دو آشرموں سے اور ایک شودر ایک آشرم سے ہو کر گزرتا تھا۔[5] یہ صورت ہمیشہ نہ رہتی ہوگی، لیکن شودر کے خلاف امتیاز، او نچے ورنوں کے افراد کے تئیں اس کے خدمتی فرائض سے ہم آہنگ ہے۔ وہ ان خدمات کو محض ایک گرہست رہتے ہوئے انجام دے سکتا تھا۔[6]

بہرحال شودر کو مردہ جلانے کے چڑھاوے پیش کرنے کی اجازت تھی لیکن گوتم اور وششٹھ قرار دیتے ہیں کہ کسی رشتہ دار (سپنڈہ) کی پیدائش یا موت سے جو ناپاکی اسے لاحق ہوتی ہے، وہ ایک مہینہ تک قائم رہتی ہے۔[7] بقول وششٹھ، برہمن، راجنیہ اور ویش کے ساتھ یہ مدت، ترتیب وار دس، پندرہ اور بیس دنوں تک رہتی ہے۔[8] لیکن گوتم، کشتری کے لیے اس مدت میں چار دن کی اور ویش کے لیے آٹھ دن کی تخفیف کرتا ہے۔[9] پابندی کیے جانے کی صورت میں، شودر کے لیے ناپاکی کی طویل ترین مدت لازمی

---

[1] دت، حوالۂ سابقہ، ص 175۔

[2] دت اپنی کتاب کے ص ص 177۔5 پر اس حقیقت کو بالکنایہ تسلیم کرتا ہے۔

[3] د (10)، 55

[4] ناشر ماتر اپراپیترتی۔ گوتم دھرم سوتر کی شرح (10)، 55۔

[5] میکس مولر (The Hilbert Lectures) ص 343

[6] گوتم دھرم سوتر (10)، 53۔

[7] ایضاً (14)، 2۔4۔ وششٹھ دھرم سوتر (4)، 30۔

[8] وششٹھ دھرم سوتر (4)، 27-29۔

[9] (14)، 2۔4۔ دوسرے اقوال کی رو سے ویش کے لیے ناپاکی کی مدت آدھ مہینہ تک ہوسکتی تھی۔ (ایضاً)

طور پر اس کے لیے بڑی زحمت کا موجب ہوتی ہوگی۔ اس مدت میں، اپنے لیے روزی کمانے سے معذور ہونے کے باعث، وہ اپنے کو کسی مہاجن یا اپنے آقا کے رحم و کرم پر چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوگا۔ موجودہ ایام میں بھی، موت سے لاحقہ ناپاکی کے باعث، بیچارے شودروں کو دروازے دروازے بھیک مانگتے ہوئے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن ایک پہلو سے شودر کی حالت بہتر تھی۔ وہ اس حد تک ناپاک تصور نہ کیا جاتا تھا کہ اس کے لیے اونچے ورنوں کی لاش کا چھونا ممنوع ہو۔ وہ برہمن تک کی لاش کو مرگھٹ تک پہنچا کر[1] اس کی چتا کو چھو سکتا تھا۔[2]

منجملہ تین اونچے ورنوں کے، برہمن سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنے مذہبی فرائض کو سب سے زیادہ احتیاط کے ساتھ انجام دے گا۔ بودھاینہ قرار دیتا ہے کہ بادشاہ کو ایسے برہمن سے شودر کا کام لینا چاہیے[3] جو روزانہ صبح و شام سندھیا نہ کرتا ہو۔ برہمن کی بھی حیثیت جسمانی محنت کے کام کرنے سے گھٹ جاتی تھی۔ بودھاینہ کا قول ہے کہ ایسے برہمنوں کے ساتھ جو مویشی پالیں، تجارت پر گزر کریں، کاریگر، سوانگ بھرنے والے ملازمین، یا سود خوری کے کام کرنے والے ہوں ان کے ساتھ شودروں کے ایسا برتاؤ کرنا چاہیے۔[4] گوتم اس سے آگے بڑھ کر یہ کہتا ہے کہ اگر کوئی آریہ، کسی غیر آریہ، (یعنی شودر) کے پیشے اختیار کرے تو اس کی حیثیت گھٹ کر شودر کے برابر ہو جاتی ہے۔[5] اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے ہردت یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شودر کو اس برہمن تک کی خدمت نہ کرنی چاہیے جو کسی غیر آریہ کا پیشہ کرے۔ وہ اس پر اس انوکھی بات کا اضافہ کرتا ہے کہ وہ لوگ جو خود غیر آریائی پیشے کرتے ہوں، انھیں ایک ایسے شودر کو جو آریوں کا پیشہ کرے حقارت سے نہ دیکھنا چاہیے۔ واضح طور پر ایسی حقارت میں کوئی معقولیت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ یہ اونچی حیثیت کے تھے۔ ایسے قاعدوں سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اونچے ورنوں کے افراد، خصوصاً برہمن جسمانی محنت کے پیشوں کو حقیر تصور کرتے تھے۔ یہ پیشے ان کی حیثیت کو کم کر کے شودروں کے مساوی کر دیتے تھے جس کے بعد وہ ہاتھ کی محنت کر کے اپنی روزی کمانے پر مجبور ہو جاتے تھے[6] دنے بنگ میں کھیتی، تجارت اور مویشی

[1] آر۔ ال۔ مترا، ہندوستانی آریے، (Indians Aryans.) (2)، 131-2۔

[2] آشولائنہ گرھیہ سوتر (مشرق کی مقدس کتابیں، کا ترجمہ)، (4)، 3، 19-21۔ یہاں جو لفظ استعمال ہوا ہے وہ ورشل ہے۔

[3] بودھاینہ دھرم سوتر (2)، 4، 7، 15۔

[4] ایضاً (1)، 5، 10، 24۔ موازنہ ہو وششٹھ دھرم سوتر (2) 27

[5] آریا ناریا پورویا کمیشے کرمناہ سامجمہ (1)، 67۔

[6] جاتکوں میں برہمنوں کے جسمانی محنت کے پیشے اختیار کرنے کی مثالیں آئی ہیں۔

پا لنے کو اونچے قسم کا کام خیال کیا جاتا ہے[1] یہ واضح طور پر ویش کے کام ہیں۔ اس کے برخلاف بڑھئی اور دھرتکے کام نیچے درجہ کے خیال کیے جاتے ہیں[2] یہی تحریر پانچ نیچے پیشوں (ہین شپانی) نلکارہ (بانس پھوڑ) کمبھکارہ (کمہار) پیہ کارہ (بنکر) چرم کارہ (موچی) اور نہاپتیہ (حجام) کا ذکر کرتی ہے[3] بہرحال ایک جگہ بنکر، بانس پھوڑ، کمہار اور حجام کو معمولی ہنر کے کاموں کی فہرست میں رکھا گیا ہے[4] جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ عام طور پر پانچواں پیشہ یعنی موچی کا کام بالاتفاق حقیر خیال کیا جاتا تھا۔

ان ہنر کے کاموں کی سماجی حیثیت پر علاحدہ علاحدہ غور کرتے ہوئے، کمہار کا کام عام طور پر گھٹیا درجہ کا نہیں معلوم ہوتا[5] لیکن ایک جگہ پر بنکر (تنتو آیہ) کے کام کو نیچے درجہ کا بتایا گیا ہے[6] حجام بھی تمسخر کا موضوع معلوم ہوتا ہے[7] چنانچہ باوجود اس کے کہ حجام اپالی ایک بیراگی ہوگیا تھا لیکن بیراگنیں اسے یہ کہہ کر برا بھلا کہتی تھیں کہ وہ کم اصل ہے اور اس کا پیشہ سر کی مالش کرنا اور گرد صاف کرنا ہے[8] ان تمام باتوں سے بعض ہنر کے کاموں کو نیچے درجہ کا شمار کرنے کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ ان ہنر کے کاموں کو شودروں کے مختلف طبقے کیا کرتے تھے، لہٰذا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ شودروں کے پیشے فی الجملہ بدنام ہوگئے۔ ایسا دگھنکایہ کی ایک عبارت سے ظاہر ہوتا ہے جو لدا چارہ کھدا چارہ[9] کے فقرہ کو شودروں کے فرائض کی وضاحت کے سلسلہ میں استعمال کرتی ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ شودر وہ لوگ ہیں جن کی گزر شکار اور دوسرے حقیر کاموں پر ہوتی ہے۔ ایک جینی تحریر میں بھی ورشلگر عدوا سے (پیدائشی غلام)

---

[1] دنیے پٹاکہ (4)، 6۔

[2] ایضاً دنیے پٹاکہ اتھ کتھا، 439 میں کوٹھاگر کی اصطلاح کی وضاحت تجہ گکمہ سے کی گئی ہے لیکن سورنر س کا ترجمہ گودام (گھر) کے نگراں کا کام کرتا ہے، مشرق کی مقدس کتابیں، (11)، 175۔

[3] دنیے پٹاکہ (4)، 7

[4] دگھنکایہ (1)، 51۔

[5] بوس، حوالہ سابقہ (2)، 460

[6] لامکرتنا۔ جاتکہ (1) 356۔

[7] جاتکہ (3)، 452-3۔

[8] کسد تونکہ مخنوتھینہ جتھو۔ دنئے پٹکہ (4)، 308۔

[9] دگھنکایہ (3)، 95۔

اور ایک کم اصل و ذلیل انسان، کی اصطلاحوں کو کتے، چور، ڈاکو، دغاباز، جھوٹے وغیرہ جیسے حقارت کے الفاظ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے[1]

شروع کی پالی تحریریں، چنڈال، نشاد، وینہ، رتھ کار اور پکوسہ کی پانچ حقیر ذاتوں کا اکثر ذکر کرتی ہیں[2] انھیں پنچ خاندان[3] (پنچ کُل) اور پنچ اصل[4] (ہین جاتی) کا بیان کیا گیا ہے۔ نیچے کاروبار، اور ہنر کے کاموں اور گھٹیا ذاتوں کا شمار ما قبل موریائی دور کے لیے اجمالاً درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ بودھ، برہمنوں سے بالتفصیل بحث کرتا ہے کہ انھیں برہمنوں کی سابقہ جاتی، پیا، تمہ، وغیرہ کے لیے توہین آمیز الفاظ استعمال کرکے، ان کی جماعت میں ایسے امتیازات کو راہ نہ دینی چاہیے[5]۔

بودھی تحریروں کی متعدد حقیر جاتیاں، برہمنی سماج کے اچھوت طبقوں کے قریب مماثل ہیں۔ بودھی اور جینی تحریروں کے مطابق چنڈال اور پکوسے، شودروں میں شامل نہ تھے[6] لیکن دھرم سوتر انھیں ان مخلوط ذاتوں میں جن کے متعلق تصور رہتا کہ ان میں شودر خون شامل ہے، مدغم کرتا ہے۔ بقول پتانجلی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پانی نے چنڈال اور مرتپا (وہ شخص جو لاشوں کی نگرانی کرتا ہو) کو ان شودروں کی فہرست میں جو شہروں اور گاؤں کے باہر رہا کرتے تھے اور جن کے چھو دینے سے برتنوں کے کانسہ کے برتن مستقلاً ناپاک ہو جاتے تھے شامل کرتا ہے[7]۔

چنڈال ابتداءً قدیم ترین قبیلے کے لوگ معلوم ہوتے ہیں۔ یہ امر ان کے خود اپنی خاص بولی کے استعمال کرنے سے واضح ہے[8]۔ ایک جینی تحریر میں ان کا دوسرے قبیلوں مثلاً میروں، دریوڑوں، کلنگوں، گوڈوں اور گاندھاروں کے ساتھ ساتھ ذکر آیا ہے[9] لیکن بتدریج چنڈالوں کو اچھوت شمار کیا

---

[1] آپار گمبھ ستہ (2)، 1.6، 8۔ موازنہ بہ وگیہ نکایہ (1)، 92۔3۔

[2] مجھیمہ نکایہ (3)، 169۔ 75.(2)، 152، 153۔6۔

[3] ایضاً۔

[4] ونئے پتاکہ (2)، 6۔ موازنہ بہ انگوتر نکایہ (2)، 85۔ سمیتہ نکایہ (1)، 93۔

[5] ونئے پتاکہ (4)، 4۔11۔

[6] سمیتہ نکایہ (1)، 102، 166۔ سوبہ گدم 1، 9، 2۔3۔ تک حوالہ بالا ص ص 20۔30۔

[7] شودراں امر یزد ستیا ناسہ۔ پانٹری (2)، 4، 10۔ مہابھاشیہ (1)، 475۔

[8] جاتکہ (4)، 391۔2۔

[9] سوبہ گدم (مشرق کی مقدس کتابیں، ترجمہ) (2)، 2، 27۔

جانے لگا۔ آپس تنبہ کا فیصلہ ہے کہ چنڈال کو چھونا یا دیکھنا گناہ ہے[1]۔ لیکن یہ عبارت اس کے دھرم سوتر کے دو ابتدائی قلمی نسخوں میں نہیں پائی جاتی[2] جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چھوت چھات غالباً ماقبل موریائی عہد کے ختم ہوتے ہوتے ظاہر ہوا۔ گوتم کی ایک بعد کی تصنیف میں ایک ایسا ہی قاعدہ ملتا ہے جس کے تحت اگر کوئی چنڈال جسم کو ناپاک کر دے تو یہ کپڑوں سمیت نہا لینے سے پاک ہو جاتا ہے[3]۔

پالی تحریروں میں چنڈالوں کو واضح طور پر اچھوت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ایک بعد کے جاتک میں چنڈالوں کو صفحۂ ہستی پر ذلیل ترین انسانوں کی حیثیت میں پیش کیا گیا ہے[4]۔ کسی چنڈال کے جسم کو مس کرنے والی ہوا کے لگ جانے کو نجاست خیال کیا جاتا تھا[5]۔ چنڈال کا محض دیکھ لینا ہی گناہ کی نشاندہی کرتا تھا[6]۔ چنانچہ بنارس کی ایک سیٹھ کی لڑکی ایک چنڈال کو دیکھ لینے کے بعد اپنی آنکھوں کو جو اس حقیر انسان پر محض ایک نظر پڑ جانے کے باعث ناپاک ہو گئی تھیں، دھوتی ہے[7]۔ ایسے کھانے اور پینے کی چیزوں کو جسے اس نے دیکھ لیا ہو استعمال نہیں کیا جا سکتا[8]۔ لاعلمی میں بھی اس کے کھانے میں شرکت کا نتیجہ جلاوطنی ہوا کرتا تھا کہا جاتا ہے کہ سولہ ہزار برہمن اس وجہ سے کہ انھوں نے لاعلمی میں وہ کھانا کھا لیا جو کسی چنڈال کے چھوڑے ہوئے کھانے سے مس ہونے کے باعث نجس ہو گیا تھا اپنی ذات سے محروم ہو گئے[9]۔ ایک برہمن کی ایسی مثال بھی ہے جس نے بھوک کی حالت میں کسی چنڈال کا چھوڑا ہوا کھانا کھا لیا اور پھر اپنے پچھلی ذات کے لوگوں کے طعنوں سے بچنے کے لیے خودکشی کر لی[10]۔

---

[1] آپس تنبہ دھرم سوتر (2)، 1، 2، 8۔
[2] مخطوطات بوہلر کی تقسیم کے مطابق 3، 2 دلماں (حوالہ سابقہ۔ تعارف، ص [illegible])
[3] (14)، 30۔
[4] جاتک (4)، 397۔
[5] ایضاً (3)، 233۔
[6] ایضاً (4)، 376، 390-1۔
[7] ایضاً۔
[8] ایضاً (4)، 390
[9] ایضاً (4)، 387
[10] ایضاً (3)، 82-84۔

ایک جاتک کے قصہ میں، لوگ ایک چنڈال کو کسی شہر میں داخل ہونے پر مار مار کر بے ہوش کر ڈالتے ہیں۔[1] بعد کی جینی تحریروں میں بھی ایک ایسا ہی قصہ ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کامدیو کے تہوار میں جب بنارس کے ایک ماتنگا سربراہ کے دولڑ کے نچنیوں اور گویوں کی ایک جماعت لے کر گئے تو اونچی ذات کے لوگوں نے انھیں ٹھوکروں اور گھونسوں سے مار مار کر شہر کے باہر نکال دیا۔[2] جاتک کے حوالوں سے مترشح یہ سمجھاؤ ملتا ہے کہ اونچے ورنوں کے افراد تو چنڈالوں کو محض اچھوتوں کی طرح حقیر خیال کرتے تھے لیکن برہمن لوگ ان سے خاص طور پر نفرت کرتے تھے۔

چنڈالوں کے غالباً شکاری اور چڑی مار ہونے کے باعث، برہمنی سماج میں ضم کر لیے جانے کے بعد انھیں جانوروں اور انسانوں کی لاشوں کو ہٹانے کا کام سپرد کیا گیا۔ وہ ہمیشہ لاشوں کو دفنانے[3] اور ان کے داہ سنسکار سے متعلق معلوم ہوتے ہیں۔ اس کام کو پانڈے بھی کیا کرتے تھے جو چنڈال کہے جاتے تھے۔[4] چنڈالوں سے بعض اوقات سڑک جھاڑنے کا کام بھی لیا جاتا تھا۔[5] دھرم سوتروں میں چنڈال مجرموں کے جلاد کی حیثیت میں نہیں دکھائی دیتا۔ جاتک میں اس سے کوڑا مارنے کی اور ان کے اعضا کو کاٹنے کا کام لیا جاتا تھا۔[6] یہ تجویز کیا گیا ہے کہ جاتک میں مذکور چور گھاتک (چور کا جلاد) ایک چنڈال رہا ہوگا۔[7] چنڈالوں میں سے بعض جادوگروں اور نٹوں[8] کے پیشوں پر گزر کرتے تھے بشمول ہندستان میں جگہ جگہ گشت لگانے والے پسماندہ خانہ بدوش لوگوں کا اندلوں بھی ہیں جیسے ہے۔

چنڈال افلاس اور گندگی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ ایک پالی تحریر میں مندرج تنبیہ کی اطلاع کے

---

[1] ایضاً (4)، 376، 391۔
[2] اتراد ھیہ ینہ سوتر ٹیکا، 13 صفحہ 185 الف بحوالہ جینی حوالہ سابقہ صفحہ 146۔
[3] چھوچھیتگر. چنڈال۔ جاتک کی شرح 3، 195۔
[4] امائن (1)، 58، 10۔
[5] انتگڈہ۔ دساؤ، 65۔
[6] جاتک (4)، 39۔
[7] ایضاً (3)، 41، 179
[8] بوس حوالہ سابقہ (2)، 438۔
[9] ایضاً 439-440

مطابق، ایک چنڈال لڑکا یا لڑکی چیتھڑوں میں ملبوس، اپنے ہاتھ میں کاسۂ گدائی لیے ہوئے گاؤں یا شہر میں داخل ہونے پر عاجزانہ انداز اختیار کرتا ہے اور پھر آگے بڑھ جاتا ہے[1]۔ ایک بعد کے جاتکہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ چنڈال کے پاس رنگین کپڑوں کا جوڑہ (بقیہ آبادی سے امتیاز کے لیے)، کمر کا ایک ٹپکا، ایک پھٹا ہوا لباس، اور مٹی کا ایک برتن ہوا کرتا تھا[2]۔

روزمرہ کی بولی میں چنڈال کی اصطلاح ایک ایسے شخص کو ظاہر کرتی ہے جو کوئی محاسنِ عقیدہ اور اخلاقی اوصاف نہ رکھتا ہو[3]۔ جاتکاؤں میں مندرج چنڈالوں کے حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقتِ حال برہمنانہ نظریہ سے بہت زیادہ مختلف نہ تھی[4]۔ لیکن یہ ایک قابلِ توجہ امر ہے کہ چنڈال کے متعلق بیشتر حوالے بعد کے جاتکاؤں خصوصاً چوتھی جلد میں پائے جاتے ہیں اور اس لیے ہم انھیں ماقبل موریائی عہد یا اس کے بعد کے ایام سے بھی منسوب کر سکتے ہیں[5]۔

پلکسے یا نیکوسے ایسے قدیم ترین قبیلے معلوم ہوتے ہیں جو اپنی گذراوقات شکار پر کیا کرتے تھے[6]۔ لیکن یہ بتدریج، مندر اور محل سے پھولوں کو اٹھانے کے ایسے بعض کاموں کی غرض سے برہمنی سماج میں ضم کر لیے گئے تھے[6]۔ یہ امر کہ وہ پھولوں کو اٹھانے کے لیے محل کے حدود میں داخل ہو سکتے تھے، ظاہر کرتا ہے کہ وہ اتنے کمتر درجہ کے نہ تصور کیے جاتے تھے جس قدر کہ چنڈال۔

دینہ ایک دوسرا قدیم ترین قبیلہ تھا جو شکار اور بانس کا کام کر کے اپنی گذراوقات کرتا تھا[7]۔ ایک بعد کے جاتکہ میں ایک وینو کار یا ویلو کار کا ذکر آتا ہے جو اپنے کاروبار کے لیے بانسوں کا ایک گٹھر لانے کی غرض سے جنگل میں اپنی چھری لے کر جاتا ہے[8]۔ دھرم سوتروں نے دینوں کی بھی اصل گڑھ لی ہے

---

[1] کلو، بھتو نتی کو اسی گامہ دا انگامہ وا یو سنتو نچہ جتیمو اتٹھ بیتو آپو لیتی۔ انگوترہ نکایہ (۶) 376۔

[2] جاتکہ (۴)، 379۔

[3] انگوترہ نکایہ (3)، 206۔

[4] فک، حوالۂ سابقہ ص 318

[5] پالی تحریروں میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ملتا، لیکن منو (۱۰)، 49) اور وشنو (16)، 9) ان کا پیشہ شکار بتاتے ہیں۔

[6] جاتکہ (3)، 195۔ موازنہ بہ فک حوالۂ سابقہ ص 321۔

[7] بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 454-5

[8] جاتکہ (4)، 251۔

بودھانیہ کے قول کے مطابق ومینہ ایک ویدیھکہ باپ (ویش باپ اور کشتری ماں کا پیدا) اور امبشٹھ ماں (برہمن باپ اور ویش ماں کا پیدا) کی اولاد ہوتا ہے[1]۔ اس طور پر چنڈال اور پکسہ کے برخلاف وینہ کے متعلق یہ تصور نہ تھا کہ اس میں شودر کا خون شامل ہے۔ گو کہ ایک بعد کے جاتکہ کے اشلوک میں ذیلی کی اصطلاح کو بطور سرزنش کی ایک اطلاع کے چنڈال کے زمرہ میں رکھا گیا ہے[2] لیکن کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو یہ ظاہر کرے کہ وینوں کو چنڈالوں کے مثل اچھوت خیال کیا جاتا تھا۔ ونئے پٹکہ کی شرح میں واضح طور پر درج ہے کہ بحیثیت وینہ کے پیدائش کا مفہوم بحیثیت ایک بڑھئی (تچھکہ) کے پیدائش کا ہے[3]۔ چونکہ وینہ اور تکشلا ایک دوسرے کے مماثل تھے۔ لہٰذا یہ ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ تکشلہ جو قتا خر ویدک سماج میں اونچی حیثیت کے شمار ہوتے تھے، ان کی حیثیت کو بودھی تحریروں میں گھٹا کر ایک حقیر ذات کے مساوی کر دیا گیا۔

بودھی تحریروں میں رتھو کار کو بھی ایک حقیر ذات کا قرار دیا گیا ہے۔ لیکن برہمنی تحریروں میں اس کی اونچی سماجی حیثیت برقرار رہتی ہے۔ گرہیہ سوترا سے اپنیس کا مستحق قرار دیتے ہیں[4]۔ رہس ڈیوڈس کی یہ تجویز ہے کہ رتھو کار ایک قدیم ترین قبیلہ تھا[5]۔ لیکن یہ تجویز درست نہیں معلوم ہوتی کیونکہ ویدک ایام میں وہ آریائی وش کا ایک جزو تھے۔ بہرحال، اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ بعد کے زمانوں میں بعض قدیم ترین باشندے رتھو کاروں کی صف میں ضم کر لیے گئے۔ ایک بعد کے جاتکہ کی ایک عبارت کی بنیاد پر یہ سمجھا دیا گیا ہے کہ چمڑے کا کام اختیار کر لینے کے باعث، رتھو کار کی حیثیت گھٹ گئی۔ لیکن رتھو کار سے ان رتھوں کے پہیوں کے جنھیں بادشاہ استعمال کرتے تھے بنانے کا کام بھی لیا جاتا رہا[8]۔ مزید برآں گو یہ

---

1. بودھانیہ دھرم سوتر، 1، 9، 17، 12
2. جاتکہ (5)، 306
3. وینہ جاتی تی تا چھ کجاتی، بودھوں کی مقدس کتابیں (11)، 173، موازنہ بہ جاتکہ (3)، 306۔
4. وسنتے براہمنہ مونتیہ ...... ورشا مہ رتھو کار شیشیرے وا آبھار دواج گرہیہ سوتر (1)، 1، بودھانیہ گرہیہ سوتر (2)، 5، 6۔ موازنہ بہ (2)، 8، 5۔ موازنہ بہ جیمنی میماسہ سوتر (6)، 1، 50۔
5. بودھ کے مکالمے، (Dialogues of the Buddha) 1، 100۔
6. جاتکہ (5)، 51۔ موازنہ بہ تیپیہ، ویدک عہد (3)، 1، 13۔
7. بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 456
8. انگتر نکایہ (1)، 111، 113

چمڑے کے کام کرنے والے کی صنعت (چمّہ کار) کو حقیر خیال کیا جاتا تھا، لیکن خود اسے کمتر ذاتوں کی فہرست میں نہیں رکھا گیا۔ غالباً بودھی تحریروں میں، رتھ کار کے ایک حقیر ذات شمار کیے جانے کا ایک سبب بودھ مت والوں کی جنگ سے جن کے لیے رتھ کار رتھ تیار کرتے تھے بیزاری تھی۔ بہرحال یہ امر واضح ہے کہ ان کی حیثیت کو اس درجہ میں نہیں گرایا گیا جس درجہ میں چنڈال اور پکس کی حیثیت کو۔

حقیر ذاتوں کی بودھی فہرست میں نساد وں کی شمولیت کی توجیہہ اس قدر دشوار نہیں ہے۔ یہ شمولیت، دھرم سوتروں میں ان کی کمتر حیثیت سے ہم آہنگ ہے۔ وہ ایک قبل آریائی قبائلی لوگ تھے جنھیں مختصر الاعضا، جلی ہوئی لکڑی کے رنگ کا، خون ایسی سرخ آنکھوں والا،[1] اونچی ہڈی کے گالوں والا، نیچے سروں کی ناک والا، اور تانبے ایسے رنگ کے بالوں والا[2] بیان کیا گیا ہے۔ پروہت طبقہ پر ظلم کرنے والے بادشاہ وینہ کے جسم سے ان کی انوکھی ابتدا، کی روایت[3] اس مزاحمت کی مظہر ہو سکتی ہے جو ان کی جانب سے برہمنانے کے عمل کے خلاف ظاہر ہوئی۔ برہمنی سماج میں شمولیت کے بعد بھی نساد بیشتر اپنے گاؤں میں[4] رہنے والے شکاریوں[5] کی حیثیت میں قائم رہے۔ ممکن ہے کہ نسادوں میں سے بعض پروہت طبقہ میں داخل ہو گئے ہوں۔ گوتروں کی کسی معیاری فہرست میں مذکور نہ ہونے کے باوجود، پانینی کے گن پاٹھ میں[6] نساد گوتر کا بیان، جب تک یہ نہ باور کیا جائے کہ قدیمی پروہتوں میں سے بعض برہمن بنا لیے گئے تھے یا بعض برہمنوں نے قدیم باشندوں کے پروہتوں کی خدمت انجام دی تھی، ایک ان ہونی بات ہو گی۔[7] پھر یہ بھی ایک واضح امر ہے کہ اس عہد کے دوران نسادوں کی جو حیثیت متاخر ویدک سماج میں

---

[1] مہابھارت (12)، 59، 102-3
[2] دت حوالۂ سابقہ ص 107
[3] مہابھارت (12) 59، 99-101۔ بی۔سی۔ لا کا دعویٰ ہے کہ یہ نساد نہیں بلکہ نشدھ تھے۔ قدیم ہندوستان کے قبیلے (Tribes in Ancient India) ص 105 لیکن مہابھارت کے کرٹیکل ایڈیشن میں واضح طور پر نساد کا ذکر آتا ہے۔
[4] جاتک (6)، 71 الف۔
[5] جاتک (2)، 200، (6) 71 الف، 170۔
[6] (4)، 1، 100،
[7] کوسمبی، جے۔ اے۔ او۔ ایس، 74، 44۔ یہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ نساد گوتر ایک برہمنی گوتر تھا جو مشتبہ ہے۔

تھی وہ قطعی طور پر گھٹ گئی۔

پالی تحریروں میں مندرج کم از کم بعض حقیر ذاتیں خصوصاً نشادوں اور چنڈالوں کو اچھوت شمار کیا جاتا تھا۔ اچھوتوں کو مجموعی طور پر انیتیے یا باہئے یعنی گاؤں اور شہروں کے باہر رہنے والے لوگ کہا جاتا تھا۔ گوتم انیتہ کو ذلیل ترین انسان[1] (پاپشٹھ) قرار دیتا ہے۔ وششٹھ نیک شودروں کو اتی یونیوں سے جو محض اپنے مقدموں میں گواہ بن سکتے تھے تمیز کرتا ہے[2]۔ آپس تنبہ دھرم سوتر میں انتہہ کا لفظ چنڈالوں کے متعلق استعمال ہوا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ موضع کے ایک سرے پر رہتا تھا[3]۔ اسی تحریر میں ہردت ابھیوں کو جن کے لیے وید کا پڑھنا ممنوع تھا، اوگرہ اور نشاد قرار دیتا ہے[4]۔ وششٹھ انتاوسانیوں کو اس ذات کا بیان کرتا ہے جو کہ شودر نے ایک ویش عورت سے پیدا کی ہو[5]۔ کہا جاتا ہے کہ ایک برہمن باپ جو انتاوسانیوں کے ساتھ رہتا ہو یا ان کی کسی عورت کے ساتھ مباشرت کرتا ہو اسے ستر دکر دینا چاہیے[6]۔ اچھوت بالعموم مواضعات یا شہروں کے ایک سرے پر یا خود اپنی آبادیوں میں رہا کرتے تھے۔ ان کی علاحدگی پرانی آریائی آبادیوں سے ان کے اخراج کی کسی بالارادہ پالیسی کا نتیجہ نہ تھی۔ یہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ برہمنوں نے قبائلی مواضعات کی پوری آبادی کی حیثیت کو گھٹا کر اچھوتوں کے درجہ میں کردیا ہو۔

دھرم سوتروں میں مندرج چھوت چھات کے اصل کے متعلق وضاحت جو اسے ذاتوں کے باہمی اختلاط سے منسوب کرتی ہے قابل قبول نہیں ہوسکتی۔ یہ تجویز کی گئی ہے کہ بیشتر صورتوں میں اچھوتوں کی ابتدا بودھمت کی برادریوں کی مکمل علاحدگی اور ان کی روایات کی بربادی کے نتیجہ میں عمل میں آئی[7] لیکن ایک

---

[1] ایک دوسرے مقام پر گوتم کا قول ہے کہ انیتوں کو ناپاک کپڑے دینے چاہئیں (16؛ 2+)

[2] (16) 30۔

[3] (1)؛ 3۔9۔15،

[4] 1؛ 3۔9۔18

[5] (8)؛ 3

[6] گوتم دھرم سوتر (2) ،1۔ موازنہ بہ (23)؛ 32۔

[7] 'ماڈرن ریویو' کلکتہ (دسمبر 1923ء) '13-712 امبیدکر نے اس نظریہ کی مزید وضاحت کی ہے 'اچھوت' (The Untouchables.) باب 9۔

کم، ور نظریہ ہے کیونکہ سماج کا یہ نو کھا واقعہ قبل موریائی عہد میں جب کہ بودھ مت کو عروج و ترقی ہوئی پیش آتا ہے۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جن لوگوں نے گائے کا گوشت کھانا جاری رکھا، انھیں اچھوت گردانا گیا۔[1] ہو سکتا ہے کہ اس نے بعد کے دنوں میں اچھوتوں کی تعداد میں اضافہ کیا ہو، لیکن ہم اسے ان کی اصل کی وضاحت کے طور پر قبول نہیں کر سکتے کیونکہ گوتم دھرم سوتر میں[2] مندرج ایک بعد کے حوالہ کے علاوہ ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس کا یہ مفہوم ہو کہ اس عہد کے دوران براہمنی سماج میں گاؤ خوری ممنوع تھی۔ یہ دلیل بھی لائی جاتی ہے کہ حقارت کا جذبہ جس نے چھوت چھات کی راہ دکھائی "بظاہر ابتدائی انڈو۔ آریائی اداروں کا ایک جزو نہ تھا بلکہ یہ دراوڑیوں سے ماخوذ تھا جن کے درمیان جنوب میں موجودہ زمانہ میں بھی چھوت چھات اس قدر زیادہ اہم کردار ادا کرتی ہے۔[3] لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ دراوڑیوں میں چھوت چھات ان کے برہمنائے جانے کے قبل رائج تھی برخلاف اس کے، جنوب کا ایک واضع قانون بودھا یَن اور آپستمبھ بھی جسے بعض اوقات اس علاقہ سے منسوب کرتے ہیں، شودروں کے تئیں، کھانے اور میل جول کے معاملہ میں بمقابلہ شمال کے دھرم سوتروں کے دوسرے مصنفین کے، کم قدامت پسندانہ رویہ کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ، پہلے گذر چکا ہے کہ اونچے ورنوں کے افراد جو آریہ ہونے کے مدعی تھے کیونکہ بعض صنعتی کاموں اور پیشوں کو بدنام تصور کرتے تھے۔ آخر میں، چھوت چھات کے تخیل کو بعض پیشوں کی نظری ناپاکی سے متعلق کیا گیا ہے۔[4] لیکن نہایت اہم سوال یہ ہے کہ بعض پیشوں کو آخر ناپاک کیوں تصور کیا جائے۔

چھوت چھات کی ابتدا کا ایک سبب قدیم قبیلوں کی تہذیبی پسماندگی تھی۔ ان قبیلوں کے لوگ براہمنی سماج کے افراد کے بالمقابل جو دھاتوں اور زراعت[5] کے علوم سے واقف تھے اور شہری زندگی کو ترقی دے رہے تھے بیشتر شکاری اور چڑی مار تھے۔ ان قبیلوں کی کمتر مادی تہذیب اور اس کے نتیجہ میں

---

[1] امبیدکر، اچھوت، باب 10۔

[2] (2، 4) 13 میں صاف الفاظ میں گاؤ کشی کو ایک ایسا گناہ صغیرہ قرار دیا گیا ہے جس کا کفارہ ریاضت کرکے ادا کرنا چاہیے۔

[3] دت، حوالہ سابقہ ص ص 57-186۔ موازنہ بہ ص 31۔

[4] گھوریے، ذات اور طبقہ، ص 159۔

[5] نیک، حوالہ سابقہ ص 324

ان کی زبوں حالی کو بودھی تحریروں میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ "ایک بیوقوف شخص" اگر ایک بڑی طویل مدت گذر جانے پر انسان ہو بھی جاتا ہے تو وہ کسی کمتر درجہ کے خاندان یعنی چنڈالوں، نشادوں، وینوں، رتھ کاروں اور پکسوں میں آتا ہے۔ وہ آوارگی، تنگی اور افلاس کی زندگی میں دوبارہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنے پیٹ کے لیے مشکل ہی سے کھانا اور پانی یا اپنی پیٹھ چھپانے کے لیے کپڑا پاتا ہے.....[1] اس سے یہ سمجھا ملتا ہے کہ ان حقیر ذات کے لوگوں کی زندگیاں بہت زیادہ غیر اختیاری ہوا کرتی تھیں اور ان کی حالت ان شودروں سے جن سے داسوں اور کمکروں کے طور پر کام لیا جاتا تھا اور جس کے نتیجہ میں انھیں معاش کی تھوڑی بہت ضمانت حاصل رہتی تھی، بہت زیادہ خراب تھی۔ مادی زندگی کا یہ تفاوت، خود برہمنی سماج میں ان کے تئیں بڑھتے ہوئے حقارت کے جذبہ کے باعث زیادہ نمایاں ہو جاتا تھا ہمعصر یونانی سماج کے مثل[2]۔ مابعد ویدک سماج میں جسمانی کاموں اور پیشوں کے خلاف حقارت کا ایک جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اونچے ورن کے لوگ، خصوصاً برہمن اور کشتری جیسے جیسے ابتدائی کاموں سے علاحدہ ہوتے گئے، اور ان کی حیثیتوں اور فرائض میں وراثت کا میلان پیدا ہونے لگا، ویسے ویسے انھوں نے اپنے اندر محض جسمانی محنت ہی کے خلاف حقارت کے جذبہ کو نشو و نما نہیں دی، بلکہ اسے وسعت دے کر ان کے کرنے والوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے لیا[3]۔

قدیم لوگوں کی بہت ہی کمتر درجہ کی مادی تہذیب کے پس منظر میں، جسمانی محنت کے کام کے خلاف اضافہ پذیر حقارت کے جذبہ نے بعض چیزوں سے ملحق تحریم اور ناپاکی کے قدیم تخیلات کے ساتھ مل کر چھوت چھات کی ایسی ایک عجیب و غریب سماجی شے کو جنم دیا۔ یہ خاص طور پر چنڈالوں کے پیشہ کے متعلق، جو مُردوں کا کام جس کے ساتھ ناپاکی اور کراہت کا قدیمی تخیل وابستہ تھا، کرتے تھے، درست تھا۔ چنانچہ ایسے لوگوں کے اتصال سے پرہیز کو ضروری خیال کیا جاتا۔ بعد کے دنوں میں چھوت چھات کے دائرہ میں نٹ داور پکس ہی نہیں بلکہ چمڑے کے کام کرنے والوں اور ننکروں ایسے صنعت کار بھی شامل کر لیے گئے، کیونکہ باوجود کہ اس عہد کے دوران کمکروں اور رتھ کاروں کی صنعتوں

---

[1] ...... نرابھی اتا سہ پانتہ وتھو سہ یانتہ مجھیمہ نکایہ (2)، 169 - 70، انگوترہ نکایہ (2)، 85۔
[2] 'ماضی اور حال'، (Past & Present) نمبر 6، 5۔
[3] مجھیمہ نکایہ (1)، 211 - (2)، 182 - 4 - ساما یتہ نکایہ (1)، 99 - ونے تپاکر (2)، 239
انگوترہ نکایہ (4)، 202 موازنہ بہ مجھیمہ نکایہ (3)، 50 (1)، 384 - دیگھ نکایہ (4)، 85 - 95۔

کو تو حقیر خیال کیا جاتا تھا، لیکن خود انھیں اچھوت تصور نہ کیا جاتا تھا۔

آخر میں اب ہم اس بات پر غور کریں گے کہ اس عہد کی مذہبی اصلاحی تحریکوں نے، شودروں کی حیثیت کو کس حد تک متاثر کیا۔ جہاں تک مذہبی نجات کا تعلق ہے، بودھ مت نے اس کے دروازے کو چاروں ورنوں کے افراد ہی کے لیے نہیں کھولا، جو سمگھ میں داخل ہوکر سنیاسی[1] بن سکتے تھے۔ بلکہ چنڈالوں اور پکوسوں کو بھی اس میں داخل کرلیا جو اب نروان[2] کی سعادت کو حاصل کرسکتے تھے۔ جب انگولیالہ ڈاکو کو. بودھ جماعت میں داخل کیا جاتا ہے تو وہ چلا کر کہتا ہے کہ "میں نے اب بیشک ایک آریہ کا جنم پالیا ہے[3]"، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بودھ مت کا شودروں کو اپنی مذہبی جماعت میں داخل کرنا بمنزلہ ان کے جنیئو کے قدیم قبائلی حق کی بحالی کے تھا جس سے برہمنی سماج نے انھیں محروم کردیا تھا لیکن اگر ایک طرف جنیئو کا قبائلی حق لوگوں کو اس دنیا کی عملی زندگی کے لیے تیار کرتا تھا، تو دوسری طرف اس میں داخلہ ان کے لیے زندگی کے مصائب سے روحانی نجات کا پیش خیمہ بھی ثابت ہوتا تھا[4]۔

بودھ مت علم کے عطا کرنے میں کوئی امتیاز نہ برتتا تھا۔ بودھ کی یہ دلیل ہے کہ جیسے بادشاہ یا کسی بادشاہت کے مالک کے لیے مناسب نہیں کہ وہ سلطنت کے جملہ محاصل پر تصرف کرے، ویسے ہی کسی برہمن یا کسی شرمن کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ تمام علوم کا خود ہی اجارہ دار بن بیٹھے[5]۔ بودھی نظریہ کی رو سے کوئی بھی شخص، ذات پات کا لحاظ کیے بغیر معلم ہوسکتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ معلم خواہ وہ سدھ ہو، خواہ چنڈال یا پکوسہ اس کی ہمیشہ عزت کی جاتی تھی[6]۔ یہ بودھی نقطۂ نگاہ کا ایک مثالی واقعہ ہے کہ جاتک کے ایک قصہ میں کسی برہمن کا ایک چنڈال سے سیکھا ہوا سحر اس لیے سلب کرلیا جاتا ہے کہ وہ اپنے استاد کا شرم کے باعث منکر ہوتا ہے[7]۔ ایک دوسری مثال میں، ایک چنڈال جو

---

[1] جاتک (3)، 194۔ (4)، 303

[2] آریہ جاتیا جاتو۔ مجیمہ نکایہ (2)، 103۔

[3] موازنہ بہ طامسن 'قدیم یونانی سماج کا مطالعہ۔ (Studies in Ancient Greek Society)، (2)، 238۔

[4] دیگھ نکایہ (1)، 225۔30۔

[5] جاتک (4)، ص 300 و مابعد۔

[6] ایضاً۔

[7] جاتک (3)، 233۔

بودھ ہے، اپنے ایک ساتھی برہمن طالب علم کو جو کسی علمی بحث میں ہار جاتا ہے ٹھوکروں سے مارتا ہے لیکن معلم اس کے اس فعل کی مذمت کرتا ہے[1]

ابتدائی جین مت بھی تمام ورنوں کے افراد کو اپنی خانقاہی جماعت میں داخل کرتا تھا اور چنڈالوں کے اصلاح کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ ایک بعد کا جینی ماخذ ایک بادشاہ کی مثال کا حوالہ دیتا ہے جو ایک ماتنگ سے سحر سیکھتے وقت[2] نیچے بیٹھا کرتا تھا۔ اُترادھیہ ینہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ہری بیان نے جو سواگ (یعنی چنڈال) نسل کا تھا۔ ایک برہمن معلم کے ذبیحی حصار میں داخل ہو کر اسے ریاضت، پاک زندگی، صحیح کوشش، ضبط نفس، سکون اور تجرد کی قدر و قیمت کا درس[3] دیا۔ برہمنوں کے برخلاف، شروع کے جینی رشی منی کمتر طبقہ کے کنبوں سے بشمول نیکروں کے کھانا قبول کرتے تھے[4] اسی طور پر کوئی بودھ جوگی یا جوگن جملہ چاروں ورنوں کے کنبوں سے غذا طلب کرسکتے تھے اور ان کی دعوت پر ان کے گھروں پر جا بھی سکتے تھے[5] لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ آیا ان مذاہب کے گرہست پیرو اس معاملہ میں اپنے گروؤں کی اتباع کرتے تھے یا نہیں۔

اس امر کا سجھاؤ کہ نیچے طبقہ کے افراد فی الواقعی بودھوں کی مذہبی جماعت میں داخل ہوئے متعدد مثالوں سے ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک چنڈال کے لڑکے ماتنگ نے لامحدود روحانی سعادتیں حاصل کیں جسے بہت سے کشتری اور برہمن حاصل کرنے میں ناکام رہے[6]۔ ایک جوگی کو سابق گدھ سدھانے والا بیان کیا گیا ہے[6] اور چنڈال بے خانمانی کی حالت کو اختیار کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں حالانکہ نِک کے خیال کے مطابق "ایسے مقدس لوگوں کا فی الواقعی وجود انتہائی مشتبہ ہے[7]"، لیکن وہ اس مسئلہ پر پالی کے قانون سے اپنی بے اعتمادی کی کوئی معقول وجہ نہیں بیان کرتا۔ تھیرہ اور تھیری گاتھوں کے

[1] Dasa. ac نئی بحوالہ جین، حوالہ سابقہ ص 229۔

[2] اترادھیہ (12)، و مابعد۔

[3] آیار (2، 1، 2:2)۔

[4] ونئے پٹاکر (3، 184-5، (4)، 85، 177)۔

[5] سُترنپات، 137 اور 135۔

[6] پالی کی خاص ناموں کی ڈکشنری، (2)، 147۔

[7] نِک حوالہ سابقہ ص ص 77-78

مصنفین کی فہرست میں، کم از کم منجملہ 259 تھیروں کے دس،[1] اور منجملہ تقریباً 59 تھیریوں کے آٹھ،[2] سماج کے ان طبقوں سے متعلق تھے جنھیں شودر تصور کیا جا سکتا ہے۔ ان میں ایک ناٹکی، ایک چنڈال، ایک ڈلیہ بنانے والا، ایک شکار کھیلنے والا، ایک طوائف اور ایک غلام عورت شامل تھے۔[3] ہمارے پاس کوئی ایسی بھی اطلاع نہیں جو یہ ظاہر کرے کہ جینیوں کی مذہبی جماعت میں نچلے طبقہ کے افراد کا کیا تناسب تھا لیکن یہ ایک اہم بات ہے کہ مہاویر کی پہلی پیرو عورت ایک گرفتار کی ہوئی کنیز کہی جاتی ہے۔[4] یہ سجھاؤ دیا گیا ہے کہ بے خانمانی اکثر دولت اور طاقت کی فراوانی سے جس سے نچلے طبقہ کے لوگ کلیتہً محروم تھے۔ اکتاہٹ کا نتیجہ ہوا کرتی تھی۔[5] لیکن اس بات کی بودھی یا جینی مذہبی جماعت کے متعلق شہادتوں سے بہ مشکل ہی تائید ہوتی ہے۔ ایک جینی ضابطہ کی رو سے ترکِ دنیا کے بعض اسباب، افلاس، بیماری، ناگہانی غصہ یا ذات ہوا کرتے تھے۔[6] گرہست لوگوں کے بیراگیوں کو اس طور پر گالی دینے میں تھوڑی بہت صداقت ہو سکتی تھی: "وہ لوگ جو شرمن ہو جاتے ہیں ذلیل ترین کام کرنے والے ہوتے ہیں، وہ لوگ اپنے کنبہ کی کفالت کرنے کے اہل نہیں ہوتے، نیچ ذات کے انسان، بدبخت، کاہل"[7] ایسے لوگوں کی زاد نوردگی کی غرض سے، یہ کہا جاتا تھا کہ ایک مصیبت زدہ انسان جو دوسروں سے اپنی غذا کے حصول کی خاطر جوگی ہو جاتا ہے، اس کا دوسرا جنم ایک ایسے سور کے طور پر ہوگا جو جنگلی چاول کی طمع میں مبتلا ہو۔[8] ایک بودھی تحریر کی اطلاع ہے کہ بمبسارکی بادشاہت میں سنگھ کو بادشاہ کی خصوصی حفاظت حاصل تھی جس کے باعث قیدی، چور، کوڑے کی سزا پائے ہوئے لوگ، قرضدار اور بھاگے ہوئے غلام کبھی کبھی بودھ مذہبی جماعت میں پناہ لے کر تقرریاں حاصل کر لیتے تھے۔[9] جب یہ مثالیں

[1] بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 285، فٹ نوٹ 1۔

[2] لا کی تصنیف پالی ادب کی تاریخ، (History of Pali Literature.) (2)

[3] ایضاً (2)، 501-508، 508-516 اور 508-15 میں مندرج فہرست کی بنیاد پر لگایا ہوا حساب۔

[4] جین زندگی جیسا کہ جینی ضابطوں میں درج ہے، (Life as depicted in Jain canons.) ص 107

[5] بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 485۔

[6] پریچونا، رودھی بیتیا، روسا اورا دھیتا پوچا۔ تھانانگ (10)، 712۔

[7] سوتر کرتانگ (2)، 54 [8] ایضاً (1)، 7، 25۔

[9] ... کارہید کو رو ... کورو ... کاسا ہوکٹ دنڈ کو ... انا نیکو ... داسو ... ہر صورت میں یہ کہا جاتا ہے: بلا بیتو بھکشوبیہ جتو ہوتی۔ ونے پٹک (1)، 74-76۔

گوتم کے علم میں آئیں تو اس نے اس قماش کے لوگوں کے جماعت میں داخلہ کو ممنوع قرار دیا۔ ونگیہ نکایہ کی ایک عبارت سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ نچلے طبقہ کے لوگ اپنے مصائب کو ختم کرنے کی خاطر بھکشو ہوجاتے تھے۔ سامنہ پھل سُتہ میں، مگدھ کا اُجات شترو، مہاوتوں، گھوڑسواروں، خانہ زاد غلاموں، باورچیوں، حجاموں، حمام کے خدمت گاروں، حلوائیوں، ہار بنانے والوں، دھوبیوں، بنکروں، ڈلیہ بنانے والوں، اور کمہاروں کے اپنے اپنے پیشوں سے حاصل کیے ہوئے منافعوں کی نشاندہی کرنے کے بعد[1] بودھ سے دریافت کرتا ہے کہ کیا مذہبی جماعت کے افراد نے اپنے پیشوں سے ان کے مماثل اس دنیا میں دکھائی دینے والے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ بودھ اپنے جواب میں بادشاہ کی جو حواسِ خمسہ کی مسرتوں سے بہرہ ور ہے، عیش پسند اور کمل زندگی اور ایک غلام، نوکر جو اس سے قبل اٹھتا ہے اور اس سے بعد میں بستر پر جاتا ہے اور ہمیشہ مالک کے احکام کی بجا آوری کا شائق اور ہر بات میں اپنے کو مالک کی نگاہ میں پسندیدہ بنانے کا متمنی رہتا ہے، کی زندگی کے فرق کو صاف صاف واضح کرتا ہے۔[2] بودھ مذہب کہتا ہے کہ غلام، بادشاہ کے ایسی زندگی بسر کرنا چاہتا ہے اور وہ اس کا اہل بننے کی غرض سے، ایک راہب ہوجاتا ہے۔ پھر وہ مذکورہ بالا سوال کے بالمقابل یہ سوال اٹھاتا ہے۔ "وہی شخص جس کے ساتھ عام حالات میں تم ایک غلام۔ ملازم کا برتاؤ کرتے ہو، تم اس کے مذہبی جماعت میں داخل ہونے کے بعد اس کے ساتھ کیا سلوک کروگے؟" بادشاہ اقرار کرتا ہے کہ ایسی صورت میں وہ اس کے ساتھ واجب التعظیم ایسا سلوک کرے گا۔[3] بودھ کے مذکورہ بالا مکالمے اس امر میں ذرا شبہ باقی نہیں رہتا کہ نچلے طبقہ کے افراد کو ایک سنیاسی کی زندگی حاصل ہوجانے سے اس کے افلاس کا فوری خاتمہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ بھی تصور تھا کہ وہ اس کے ذریعہ دوسرے جنم میں زیادہ پُرمسرت زندگی کا اپنے کو اہل بنائے گا۔ اس عبارت میں بودھ، بادشاہ کی عیش و عشرت کی زندگی کا ایک محصول ادا کرنے والے زراعت پیشہ گرہست کی زندگی سے موازنہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ بھی اسی طور زیادہ پُرمسرت زندگی کی خواہش کے تحت سنیاسی ہوجانے کا فیصلہ کرے۔[4]

---

[1] ... بت رو باتا رو با ... واسے کپتا آد ریکا کیہ کا نہاپکہ سودا الاکہ راجہ کا بیا کارا ... ونگیہ نکایہ (1)، 51۔

[2] داسو کمکروں پوبھٹائی پچھ۔ پناتی سمکر مپا دی متاپہ۔ چاری ہیہ۔ دادن کھلوکو۔ ایضاً (1)، 55۔

[3] ایضاً (1)، 55-61۔

[4] کسکو گہہ پتیکو کارہ۔ کارکو رآسی۔ وڈھکو۔ ڈگھ نکایہ (1)، 61۔

[5] سمنا سکیہ تپیا ... سو کھوجانی بھن جتوا توا اتیوسیا نوسینتی۔ ونئے پتاکہ (4)، 77۔

یہ ایک خاص بات ہے کہ اس سلسلہ میں برہمنوں اور کشتریوں کا کوئی ذکر نہیں آتا جس سے یہ نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے کہ ویشیوں اور شودروں کے نسبتاً غریب طبقے بالعموم مادی مفاد کے تحت ہی سمگھ میں شامل ہو گئے تھے۔ وہ ان بیراگیوں کی زندگی کو جو لذیذ کھانے کھا کر، ہوا کے جھونکوں سے محفوظ بستروں پر سوتے ہیں، رشک کی نگاہ سے دیکھتے تھے[1]۔

لیکن بودھی اور جینی مذاہب کے ضابطے محنت کش طبقے کے بہت زیادہ افراد کی اپنے دنیاوی ذمہ داریوں سے دست کشی کی موافقت میں نہ تھے۔ کسی غلام یا قرضدار کو بودھوں کی مذہبی جماعت میں شریک ہونے کی جب تک کہ غلام کو اس کے مالک نے آزاد اور قرضدار نے اپنا قرض ادا نہ کر دیا ہو اجازت نہ تھی[2]۔ لیکن غلاموں کے مذہبی جماعت میں داخلہ کے سلسلہ میں بودھی ضابطہ متناقض معلوم ہوتا ہے۔ ایک مکالمہ کے دوران 'بودھ' اجات شترو سے صاف صاف پوچھتا ہے کہ کیا وہ ایک سابق غلام کو جو اب مذہبی جماعت میں داخل ہو چکا ہو، واپس لے کر دوبارہ غلاموں جیسا کام کرنے پر مجبور کرے گا۔ بادشاہ اس کا صاف نفی میں جواب دیتا ہے[3]۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے کہ کوئی داس منکر بودھوں کی مذہبی جماعت میں اپنے مالک کی اجازت کے بغیر داخل ہو سکتا تھا لیکن غالباً ایسی مثالیں شاذ ہی رہی ہوں گی۔ جینیوں کی مذہبی جماعت میں بھی جن لوگوں کے لیے خانقاہی داخلہ ممنوع تھا، وہ ڈاکو، بادشاہ کے دشمن قرضدار، خدمت گار ملازمین اور جبراً مذہب تبدیل کیے ہوئے لوگ بھی تھے[4]۔

بودھ اور جین مت مروجہ سماجی اور معاشی رشتوں کو تسلیم کرتے ہوئے، غلاموں کی حالت کو بعض دوسرے طریقوں سے بہتر بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک دھرم سوتر محض برہمنوں کے لیے انسانوں کی تجارت کو ممنوع قرار دیتا ہے[5]۔ لیکن وہ غلام کا غلام سے تبادلہ کر سکتے تھے[6]۔ لیکن بودھی

---

[1] سمنتا پاسادیکا ...... سوسب جنانی بھن حتوا اتوسیا نویسنتی۔ ونئے پتاکہ (1)، 77۔
[2] دیکھو کابیہ (1)، 5۔
[3] ایضاً (1)، 50۔
[4] تھانانگہ (3)، 202۔ جین، حوالہ سابقہ صفحہ 194۔
[5] آپستنبہ دھرم سوتر (1)، 7، 20، 11، 12۔
[6] منو تیانام چنوتیا یہ۔ ایضاً (1)، 7، 20، 15۔ وششٹھ دھرم سوتر (2)، 39۔

اور جین ماخذ اپنے گرہست پیروؤں کے لیے بھی انسانوں کی تجارت کو منع کرتے ہیں[1]۔ پھر بھی ایک بودھی تحریر میں آتا ہے کہ آریہ چیلیوں کے پاس زیادہ محکوم و نوکر چاکر ہوتے ہیں[2]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گرہست چیلے بھی دوسرے طریقوں سے اپنے غلاموں کی تعداد میں اضافہ کر سکتے تھے۔ براگی، غلام نہ رکھتے تھے۔ جاتک کی ایک کہانی[3] کا یہ مفہوم سمجھا گیا ہے کہ بھکشوؤں کے غلام، اپنے بیمار آقاؤں کے لیے نفیس کھانے لانے کے لیے شہر جاتے ہیں[4]۔ لیکن یہ مفہوم عبارت کے غلط ترجمہ پر مبنی ہے[5]۔ عبارت میں غلاموں، نوکروں کا نہیں بلکہ ان دوسرے بھکشوؤں کا ذکر آتا ہے جو اپنے بیمار بھائیوں کی تیمارداری کرتے تھے اور جنھیں آدسو کی اصطلاح سے مخاطب کیا گیا ہے جو معمولاً براگیوں کے لیے مستعمل تھی[6]۔

بودھ اور جین مت اپنے پیروؤں میں اپنے ملازمین کے تئیں فراخدلی اور لطف و کرم کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ دگھ نکایہ کی ایک عبارت میں مالکوں کو اپنے غلاموں اور کارکنوں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ انھیں ان کی طاقت سے زائد کام نہ دینا چاہیے۔ انھیں کھانا اور مزدوری ملنا چاہیے، ان کی بیمار ہونے کی صورت میں خبرگیری کرنا چاہیے، اور انھیں کبھی کبھی رخصت اور مالکوں کی معمول کے خلاف نفیس غذاؤں میں سے حصہ ملنا چاہیے۔ دوسری طرف ملازمین کو اپنی مزدوریوں پر قناعت، اطمینان بخش طریقہ پر اپنے کام کو انجام دہی اور اپنے مالک کے اونچے نام کو برقرار رکھنے کی فکر کرنا چاہیے[7]۔ اشوک نے بھی اپنی رعایا کے لیے ایسی ہی ہدایات جاری کی تھیں۔ جاتکاؤں میں اگر مالک بودھ ہے تو غلاموں کے ساتھ اچھا سلوک کیا جاتا ہے[8]۔ ایک جینی تحریر میں درج ہے کہ صرف رشتہ داروں اور بادشاہوں ہی کے لیے دولت جمع نہ کی جانی چاہیے[9]۔

---

1. انگوترہ نکایہ (1)، 205۔ کیناد آنجے .... اداسگہ، صفحہ 51
2. داس کمنکرہ پورسی وڈھتی۔ انگوترہ نکایہ (5)، 137۔
3. جاتک (3)، 49۔
4. بوس، حوالہ سابقہ (2)، 414۔
5. جاتک (3)، ترجمہ، 33۔ متن، 48۔
6. ایضاً۔
7. دگھ نکایہ (3)، 191
8. جاتک (1)، 451۔

بلکہ داسوں، داسیوں، کمنکروں اور کمنکریوں کے لیے بھی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موخرالذکر طبقہ بھی اپنے مالکوں کی جانب سے اچھی کفالت کا مستحق تھا۔[1]

ہمیں اس کا ٹھیک اندازہ نہیں کہ نچلے طبقوں میں کتنے لوگ ایسے تھے جو مذہب مخالف فرقوں کے دنیادارانہ پیرو تھے۔ بودھ مت نے کچھ ایسے پیرووں کو دستکار برادری میں شمار کیا ہے۔[2] آجیوک فرقہ ایک طریقے سے کمھار ذات سے خاص طور پر متعلق تھا اور یہ فرقہ اپنے افراد کے لیے خصوصی کشش رکھتا تھا۔[3] لیکن اصلاحی مذاہب نے کسی طور پر بھی، نچلے طبقوں کی حالت میں کوئی بنیادی تبدیلی نہ کی۔ ایسے لوگوں کا، بودھی مذہبی جماعت میں تناسب اور نیزان کی اہمیت ناقابلِ لحاظ معلوم ہوتی ہے۔ مساوات کے تصور کے باوجود قدیم بودھ مت میں، امارت پسندی (نسل، دماغ اور زر تینوں قسم کی) کا ایک واضح رجحان، ماضی کے ورثہ کے طور پر قائم رہا۔[4] یہ دعویٰ کرنا کہ بودھ مت کے ظہور سے ہندوستان کا سماجی نظام ذرا بھی تبدیل نہ ہوا، حدود سے تجاوز کرنا ہوگا۔[5] لیکن بودھ مت، ورن کے اساسی نظام کو جو شودروں اور خدمتی طبقہ کو ایک برہمن شمار کرتا تھا، شاذ ہی بحث میں لاتا تھا۔ چنانچہ تین دوسرے ورنوں پر براہمنی برتری کے ادعا کو رد کرتے ہوئے گوتم کا دعویٰ ہے کہ نسب کے معاملہ میں کشتری اونچے اور برہمن ان سے نیچے ہیں لیکن وہ برہمن یا کشتریوں کے دیشوں اور شودروں سے برتر ہو جانے پر بحث نہیں کرتا۔[6] لہٰذا بودھ مت محض یہ واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ نجات کی تلاش میں ذات کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔[7] مثل عیسائیت کے اس عہد کی مذہبی اصلاح کی کسی بھی تحریک نے غلامی کی بنیاد پر کبھی حملہ نہ کیا اور نہ انھوں نے کبھی شودروں پر عائد کی ہوئی معاشی اور سماجی بندشوں کو رفع کرنے کی کوشش کی۔

---

[1] آیار، (1)، 2، 5، 1۔

[2] چندہ لوہار کی مثال، 'پالی کے خاص ناموں کی لغت'، (1)، 76 & 77۔

[3] باشم، 'آجیوکاؤں کی تاریخ اور عقیدے' (History and Dictions of the Ajivikas.) ص 134

[4] اولڈن برگ 'بودھ'، ص ص 155-9۔

[5] فِک، 'شمالی مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام'، ص 32

[6] دیکھو نکایہ (1)، 91-98۔

[7] فِک، 'شمالی مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام'، ص 31

مذکورہ بالا تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ شودروں کی مبہم حیثیت متاخر ویدک عہد میں جبکہ وہ اپنے مابقی قبائلی حقوق سے بھی محروم ہو گئے اور ان پر معاشی، سیاسی، سماجی اور مذہبی بندشیں عائد کر دی گئیں، ختم ہو گئی۔ انھیں اب تین اونچے ورنوں سے نمایاں طور پر ممیز کرکے، ویدک قربانی، جنیئو، تعلیم اور انتظامی تقرریوں کے حقوق سے محروم کیا گیا اور ان سب پر ستزاد، بحیثیت غلاموں، زراعتی مزدوروں اور دستکاروں کے دوہرے جنم لینے والے لوگوں کی خدمت کی خصوصی ذمہ داری ان کے سپرد ہوئی۔ اس پہلو سے، نچلے طبقہ کا جو خاکہ ابتدائی بودھی اور جینی تحریروں میں نظر آتا ہے، وہ بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہے۔ بودھی تحریریں بہ تکرار پہلے تین ورنوں کے افراد کو متمول بتاتی[1] اور اس فہرست سے شودروں، داسوں اور کمکروں کو حذف کرتی ہیں۔ بودھ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے برہمن، کشتری اور گہپتی پیروؤں (اپاسکوں) کے اجتماعات میں شریک ہوتا تھا[2] لیکن اس ضمن میں شودروں کے اجتماع میں اس کی شرکت کا ذکر نہیں آتا۔

یہ ایک سطحی تجویز ہوگی کہ محض رسمی پاکی وصفائی کے تصورات ہی شودروں کے رسوم سے اور اونچے ورنوں کے لوگوں کے دسترخوان سے اخراج کا سبب بنے۔[3] اس حقیقت کو تاکید ظاہر کر دینا (ضروری) ہے کہ ایسے تصورات صرف سماج کے ایک بڑے طبقہ کی حیثیت کو گرا کر موروثی کام کرنے والوں کے مساوی کر دیے جانے کے بعد ہی جس کے نتیجہ میں وہ اپنے جسمانی کاموں کی بنا پر ناپاک مقصود ہونے لگے، نشوونما پا سکتے تھے۔ نچلے طبقہ کے جسمانی کاموں کے خلاف حقارت کا یہی جذبہ بالآخر تنزلی کرکے چھوت چھات کی شکل میں نمودار ہوا۔

خاص طور پر وششٹھ اور گوتم کے دھرم سوتروں میں ویشوں کی حیثیت طہارت، کھانے پینے اور شادی بیاہ کے معاملات میں گرا کر شودروں کے برابر کرنے کا شدید میلان پایا جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی روش ہے جس کی نظیر بودھی تحریروں میں بھی موجود ہے۔ بودھ، واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ جس انداز میں انھیں مخاطب اور ان کا استقبال کیا جاتا ہے اور ان کے قریب جایا جاتا ہے اور ان کے ساتھ برتاؤ کیا جاتا ہے وہ کشتریوں اور برہمنوں کی ویشوں اور شودروں پر[4] اولیت کا مظہر ہے۔ ایک متاخر بودھی تحریر غالباً

---

[1] انگوترہ نکایہ (4)، 239۔ سَم یتہ نکایہ (4)، 239۔ جاتک (1)، 49۔

[2] انگوترہ نکایہ (3)، 307 الف۔

[3] دت "ہندوستان میں ذات پات کی ابتدا و نشوونما"، صفحہ 133۔ اس عہد کے دوران بھی شودر، اونچے ورنوں کے لیے وشودیوا کی قربانی کے موقع پر کھانا تیار کرتے تھے۔

[4] مجھم نکائے (2)، 128، موازنہ (2)، 167، والہ صفات۔

موریائی عہد کی) میں، گوتروں کو محض کشتریوں اور برہمنوں کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہے۔[1] ایک جاتک کی تعارفی عبارت میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ بودھ، ویشیوں یا شودروں میں کبھی نہیں پیدا ہوتے بلکہ یہ محض دوسرے دو اونچے ورنوں میں پیدا ہوتے ہیں۔[2] لیکن یہ عبارت خاص جاتک کی نہیں ہے اور ہم اسے ایک متاخر عہد سے منسوب کر سکتے ہیں جینی معلّموں کی نسب کے متعلق بھی ایسے ہی تصور کا اظہار کیا گیا ہے۔ ان کے متعلق خیال ہے کہ یہ نیچ، ذلیل، کم رتبہ، غریب، مفلس یا برہمنی کنبوں میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتے۔[3] بظاہر اس فہرست میں برہمنوں کی شمولیت کا سبب ان کے تئیں بدعتانہ مخالفت ہے۔ لیکن فہرست کے بقیہ افراد کو تخمینی طور پر نچلے طبقوں سے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ ویشوں کی حیثیت کو شودروں کے قریب پہنچانے کا رجحان، غالباً عہد زیر مطالعہ کے ختم ہوتے ہوتے شروع ہوا۔ اس نے ویشیوں کے نادار طبقوں کو شودروں کی صف میں شامل کرکے، ان کی تعداد کو بڑھایا ہوگا لیکن اس سے زیر مطالعہ عہد کے دوران ان کی حیثیت متاثر نہ ہوئی ہوگی۔ اسی طرح اصلاحی مذاہب نے مروجہ سماجی نظام میں کوئی خاص تبدیلی نہ کی اور شودروں پر جو اہم معاشی، سیاسی اور قانونی بندشیں عائد کی گئی تھیں وہ مثل سابق برقرار رہیں۔

اس امر کے متعلق کہ شودروں پر ان بندشوں کا کیا ردِّ عمل ہوا بہت تھوڑی معلومات ملتی ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں بھی یہ نظریہ قابلِ قبول نہ ہوگا کہ "بقا کے لیے کسی تندید تنازعہ کا وجود نہ تھا" اور یہ کہ سماجی نظم، ہم آہنگی کے ساتھ چلتا رہا۔[4] وششٹھ دھرم سوتر کی ایک عبارت میں شودروں کی یہ خصوصیات بتائی گئی ہیں: چغل خوری، دروغ، بے رحمی، عیب جوئی، برہمنوں کی مذمت اور ان سے مسلسل عناد۔[5] اس سے شودروں کے مروجہ نظام کے خلاف بالعموم اور اس کے تصوراتی سربراہ یعنی برہمن کے خلاف

---

[1] ستہ پناتہ، 4، 3، 15۔

[2] جاتک (1)، 49۔ موازنہ بہ للت وستار (1)، 20۔

[3] اشہ کلیو وانیتہ .... تچھ .... دَرِدّ .... کوئینہ .... بھتکاگر .... ماہنہ .... کلپ سوتر (2)، 17۔ موازنہ بہ 22۔

[4] بندیوپادھیائے، قدیم ہندوستان میں معاشی زندگی اور ارتقاء، (Economic Life & Progress in Ancient INDIA.) ص ص 302، 309-10۔

[5] دیرگھو ریکھتو یا کاسیتا مہ برآہمنہ دوسمنہ یشینیہ نزدیت وم چہ جا یانات شودر لکشنہ نمہ۔ وششٹھ دھرم سوتر (6)، 24

بالخصوص معاندانہ رویہ کا اشارہ ملتا ہے لیکن جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، مالکوں کی اپنے غلاموں اور اجرت کے مزدوروں کے تئیں، عناد و سنگدلی[1] بمقابلہ آخر الذکر کی اپنے آقاؤں کے تئیں عناد و سنگدلی کے زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ ونئے پٹاکہ میں مندرج داسوں کی بغاوت کی واحد مثال معمولی نوعیت کی ہے۔[2] کہا جاتا ہے کہ ایک بار کپلوستو کے ساکیوں کے غلام بے قابو ہو گئے، اور انھوں نے بعض ساکیہ عورتوں کو جو کسی جنگل میں بیراگیوں کو کھانا کھلانے کے لیے گئی تھیں لوٹا اور ان کی عصمت دری کی۔[3]

نچلے طبقہ کے افراد کے احتجاج کا عام طریقہ ان کا اپنے مالکوں کے کام سے بھاگ جانا تھا۔ یہ طریقہ محض محصولوں کے بارے دبے ہوئے گہپتی ہی نہیں[4] بلکہ دستکار اور غلام بھی اختیار کرتے تھے۔ ایک متاخر جاتکہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ پیشگی اجرت کی ادائیگی کے بعد کام نہ پورا کرنے کی علت میں لکڑہاروں کی ایک پوری آبادی کو معینہ کام کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا لیکن "مشرقی مستقل مزاجی" کے ساتھ "راضی برضا" رہنے کے بجائے انھوں نے خفیہ طور پر ایک بہت بڑی کشتی طیار کی اور راتوں رات دریائے گنگا کے بہاؤ پر اپنے کنبوں کے ساتھ نقل مکانی کر کے سمندر پر پہنچ گئے، یہاں تک کہ انھیں ایک زرخیز جزیرہ مل گیا۔[5] کام سے فراری، داسوں کا ایک عام وطیرہ معلوم ہوتا ہے۔ مسز رہس ڈیوڈس کا یہ قول غلط ہے کہ غلاموں کی فراری کی کوئی مثال نہیں ملتی[6] جاتکاؤں میں کم از کم دو مثالیں غلاموں کے بھاگ کر آزادی حاصل کرنے کی ملتی ہیں[7]۔ مفرور غلاموں کا بودھوں کی مذہبی جماعت میں شامل ہونے کا بھی ذکر آتا ہے[8]۔ ایک متاخر جاتکہ میں، قربانی پر چڑھانے والے اشخاص اپنی جان بچانے کی غرض سے اپنے کو ہتھکڑی میں بندھی ہوئی حالت میں، ایک ظالم پروہت کے غلام کے طور پر کام کرنے کے لیے

---

1. (4) 151-2۔
2. ساکیا داسکا اور دتھا ہوتی ... ساکیانیوا چھند سوچہ ... ونئے پٹاکہ (4)، 151-2۔
3. جاتکہ (5)، 98-99۔
4. جاتکہ (4)، 159۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 210
5. کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، 205۔
6. جاتکہ (1)، 451-2، 458
7. ونئے پٹاکہ (1)، 74-6
8. جاتکہ (6)، 138۔

پیش کرتے ہیں[1]۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں غلاموں کو بھاگنے سے باز رکھنے کے لیے زنجیروں کا استعمال ہوتا تھا۔ آجاوکیہ سربراہ، مکھلنی گوسالہ کے ایک مفرور غلام ہونے کے متعلق اگر متاخر بودھی روایت درست نہ بھی ہو[2] تو یہ کم از کم ایک غلام کی مفروری کے امکان پر ضرور دلالت کرتی ہے۔ ایک مثال ایسی ہے جس میں مالک کی نگرانی کی غیر موجودگی میں داس اور کمنکر اس کا سامان لے کر بھاگ جاتے ہیں[3]۔ ان تمام مثالوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محنت کرنے والے طبقہ کے افراد معمولاً مروجہ نظام کے خلاف غم و غصہ کا اظہار اپنے کاموں سے بھاگ کر کیا کرتے تھے۔ ان میں یونانی اور رومن طرز کے غلاموں کی بغاوت کا وجود نہ تھا لیکن دھرم سوتروں میں آتا ہے کہ ورنوں کی باہمی آمیزش کی صورت میں، برہمن اور ویش تک اپنے بچاؤ میں اسلحوں کا استعمال کر سکتے ہیں اور کشتریوں کو تو یہ حق ہمیشہ حاصل رہتا تھا۔[4] اس امر سے کہ کسی ہنگامہ کی صورت میں، محض تین ورنوں کے افراد اسلحے کا استعمال کر سکتے تھے۔ یہ اشارہ ملتا ہے کہ قانون کے بنانے والے کے ذہن میں ایسی صورت کے واقع ہونے کا امکان رہا ہوگا جس میں شودر لوگ ورنوں کے حدود کو طاقت کے استعمال سے منہدم کرنے کی کوشش کر سکتے تھے۔ حالانکہ کیلوستو میں غلاموں کی ایک ہلکی سی بغاوت کے علاوہ، ایسے اقدام کی کوئی اور مثال نہیں ملتی، پھر بھی وشسٹھ کے معین کیے ہوئے ضابطوں سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ شودروں پر عائد کی ہوئی بندشوں کے پیشِ نظر، اونچے ورنوں کے افراد ان کی جانب سے بغاوتوں کا خطرہ محسوس کرتے تھے۔

---

[1] باشم، حوالہ سابقہ، ص 37

[2] جاتکہ (۵) ۶۹ (موجودہ کہانی)

[3] بودھانیہ دھرم سوتر (2) '2' 4' 18۔ آپترانے ورنہ سمورگے .... وشسٹھ دھرم سوتر (3) '24۔ 25 'ورنہ سمورگے' کا لفظ مخطوطہ B میں آتا ہے جسے فورتہرا اہم ترین تصور کرتا ہے (وشسٹھ دھرم سوتر تعارف ص 5) دوسرے مخطوطات 'دھرم سمہ برگے' اور 'ورنہ سمہ کرے' کی اصطلاحیں استعمال کرتے تھے۔

[4] یونانیوں اور رومیوں کے مابین جنگ میں غلاموں سے لڑنے والوں کا کام نہ لیا جاتا تھا۔ وسٹرمین 'قدیم یونان اور روم میں غلامی کا نظام' (The Slave System of Greek and Roman Antiquity.) ص 37

باب 5
موریائی حکومت کی نگرانی

(تقریباً 300 ق.م تا تقریباً 200 ق.م)

موریائی عہد حکومت کے دوران، شودروں کی حیثیت کے مطالعہ کے لیے ہمارا خاص ماخذ کوٹلیہ کا ارتھ شاستر ہے۔ اس میں میگتھینز کے تذکرہ کے اقتباسات اور اشوک کے کتبوں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے لیکن غالباً قدیم ہندوستانی تاریخ کا کوئی بھی واحد مسئلہ ایسا نہیں ہے جس پر اس قدر بحث کی گئی ہو جس قدر کہ ارتھ شاستر کی تاریخ اور اس کے اصلی ہونے پر بحث ہوئی ہے[1] اگر ایک طرف پُرجوش طریقہ پر یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ یہ تصنیف چندر گپت کے وزیر کوٹلیہ کی ہے تو دوسری طرف اس تجویز سے شدید اختلافات کرتے ہوئے اسے پہلی اور تیسری صدی بعد مسیح سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے کے پورے مباحثہ کو از سر نو بیان کرنا ممکن نہیں، لیکن چند مشاہدات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مخالف مکتب خیال کے دلائل کی ایک بہت بڑی کمزوری ان کی منفی نوعیت ہے۔ ارتھ شاستر کے اختتام پر مندرج ایک شلوک اسے واضح طور پر اس شخص سے منسوب کرتا ہے جو نندوں کا تباہ کنندہ تھا...[2] یہ روایت متاخر براہمنی اور جینی تحریروں میں بھی درج ہے۔ یہ شلوک اس حقیقت کے پیش نظر کہ دوسرے دھرم سوتروں اور سمرتیوں کے مصنفین کی سوانح عمری کے متعلق ایسی اطلاعات نمایاں طور پر غیر موجود ہیں، خصوصی قدر و قیمت کی حامل ہے۔ مزید برآں کوئی بھی ادبی ماخذ یہ متبادل اطلاع کہ کوٹلیہ کسی دوسرے عہد کا تھا فراہم نہیں کرتا۔

ایک حالیہ مقالہ میں اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے کہ ارتھ شاستر پہلی اور تیسری صدیوں۔

---

[1] شاہنشاہی اتحاد، ص ص 285-6 میں اس موضوع پر اچھی خاصی مبسوط کتابیات درج ہے۔
[2] ارتھ شاستر (15)، 1

ب.م کی درمیانی مدّت کی تصنیف تھی، بعض معقول دلائل پیش کیے گئے ہیں[1]۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کوٹلیہ کی علم کی تقسیم سے انباتی علوم کی فلسفہ سے علیحدگی شروع ہوگئی تھی اور یہ کہ اس عمل کو سن مسیح کی ابتدائی صدیوں سے مخصوص کیا جا سکتا ہے[2] لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ کوٹلیہ کے بیان کیے ہوئے خاص خاص علمی مضامین مثلاً کلپہ (مذہبی رسوم)، ویاکرن (قواعد) اور نروکتہ (علم صرف)، ماقبل موریائی عہد میں مطالعہ کے مضامین کے طور پر موجود تھے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ارتھ شاستر میں فلسفہ کے لوکایتہ (مادہ پرستانہ) نظام کے ذکر سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ اس کی تصنیف کسی بعد کے زمانہ کی ہے[3]۔ لوکایتہ نظام غالباً بودھوں[4] کے قبل کا ہے اور موریوں کے قبل کا تو قطعاً ہے، کیونکہ اس کا ابتدائی بودھی تحریروں میں واضح طور پر ذکر آیا ہے[5]۔

یہ بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ارتھ شاستر کی تدوین، علم سیاسیات کے میدان میں ایک طول طویل روایت کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے جو سینکڑوں برسوں کی مدّت کے دوران ترقی کی منزلیں طے کر سکتی تھی[6]۔ کوٹلیہ خود اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے اور وہ اپنی تحریر کے میدان میں دس پیشروؤں کا ذکر کرتا ہے[7]۔ اس امر کی تصدیق دھرم سوتروں سے ہوتی ہے کہ ماقبل موریائی عہد میں اس نوعیت کی ایک طویل روایت کا وجود تھا۔ ایک حساب کے مطابق، ارتھ (اقتصادیات) کا موضوع، آپس تنبہ دھرم سوتر کا $\frac{1}{5}$، بودھا دھرم سوتر کا $\frac{1}{12}$، گوتم دھرم سوتر کا $\frac{1}{6}$ اور وششٹھ دھرم سوتر کا $\frac{1}{5}$ ہے[8]۔ اس سے ارتھ، کے موضوع کی بڑھتی

---

[1] وی. کالیانوف "ارتھ شاستر کے زمانہ کا تعین"، مستشرقین کی تیئیسویں بین الاقوامی کانگریس میں روسی وفد کے پیش کردہ مقالے. ص ص. ۴. 54.

[2] ایضاً ص ص ۴۴. 45.

[3] ایضاً ص 45

[4] آر. گاربے، ہیسٹنگز کی 'مذہب اور اخلاقیات کی انسائیکلوپیڈیا' (8) 138. موازنہ بہ Ruben Einfuhrung in die Indienkunde, P. 126

[5] دیگھ نکایہ (1)، 130. مجھیمہ نکایہ (2)، 165.

[6] کالیانوف، حوالہ سابقہ، ص 46

[7] ارتھ شاستر (1)، 2، 8.

[8] کے. وی. رنگا سوامی آئینگر 'ہندوستانی طبقہ واریت'، ص 50

ہوئی اہمیت کی نشاندہی ہوتی ہے جس کے نتیجہ میں کوٹلیہ کی مستقل تصنیف ارتھ شاستر وجود میں آئی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی دعوے سے کہی جاتی ہے کہ ارتھ شاستر کی انتہا پسندی سے بچتے ہوئے میانہ روی کا طریقہ کار، مدھیانتہ وبھانگہ کی فلسفیانہ تحریر میں پائی جاتی ہے[1]، جسے تیسری صدی بعد مسیح سے منسوب کیا جا سکتا ہے لیکن میانہ روی کے نظریہ کا اعلان موسوم بہ مجھیمہ پٹی پدا اسی قدر قدیم ہے جس قدر کہ دنے پٹاکہ جس میں[2] کہ بودھ کو اپنے پیروؤں کو سب سے پہلے ہی درس دیتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ ترکِ دنیا اور عیش پسندی کی دو انتہاؤں سے کنارہ اختیار کریں۔

آخر میں یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ ارتھ شاستر میں پیداوار، سماجی نظام اور ملکی اداروں کے درمیان جس قسم کے رشتے بیان کیے گئے ہیں وہ میگھستینز کی رپورٹوں اور اشوک کے کتبوں میں مندرج رشتوں سے کہیں اونچے ارتقائی مرحلہ کے ہیں اور یہ کہ یہ رشتے پہلی اور تیسری صدی بعد مسیح کے درمیانی عہد کی امتیازی خصوصیات کے مظہر معلوم ہوتے ہیں۔[3] لیکن اس قسم کی تجویز کی تائیدی شہادتیں کمزور معلوم ہوتی ہیں۔ پیداوار کے رشتوں کے متعلق جو اہم بات ارتھ شاستر سے منکشف ہوتی ہے، وہ معیشت کے ہر شعبہ پر حکومت کی وسیع نگرانی ہے۔ کوٹلیہ کے مطابق حکومت محض تجارت، صنعت اور دھات کی کھدائی ہی پر اپنی نگرانی نہیں رکھتی تھی بلکہ زراعت کے نگراں، داسوں اور کمکروں کی امداد سے حکومت کے زراعتی فارموں کو چلانے کے ساتھ ساتھ، اس مقصد کے لیے کمہار، بڑھئیوں، زمین کھودنے والوں وغیرہ کو بھی استعمال کرتے ہیں۔[4] اسٹرابو نے میگستھنیز کی سرگذشت کے جن اجزا کو نقل کیا ہے ان سے بھی اس ارتقائی عمل کی تائید ہوتی ہے۔ ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ حکومت کے اونچے عہدہ دار محض دریاؤں اور آبپاشی کی نگرانی ہی نہ کرتے تھے بلکہ زمین کی پیمائش اور زمین سے متعلق مثلاً لکڑہاروں، بڑھئیوں، لوہاروں اور کان کنوں کے پیشوں کی بھی دیکھ بھال کرتے تھے[5] اسی طور پر ارتھ شاستر میں مندرج سماجی نظام کا خاکہ براہمنی نمونہ کے مطابق ہے۔

ارتھ شاستر کے ملکی نظام کی امتیازی خصوصیت بادشاہ کے اقتدار (راج شاسن) کو طاقت کے جملہ

---

[1] کالیانوف، حوالۂ سابقہ ص 52

[2] ونے پٹاکر (1)، 15۔ سمیوتہ نکایہ (5)، 421۔

[3] کالیانوف، حوالۂ سابقہ، ص 52

[4] ارتھ شاستر (2)، 14۔

[5] میک کرنڈل، میگستھنیز اور آرین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 86، جز 34

دیگر ماخذ سے بلند و بالا رکھنا[1] اور اسے تمیں مختلف شعبوں کی وساطت سے رعایا کو محسوس کراتا ہے۔ یہ امر کہ موریائی مملکت کی یہی پالیسی تھی خاص طور پر اشوک کے کتبوں سے واضح ہوتی ہے۔ اشوک، دھرم کا نافذ کرنے والا تھا اور اس کے پاس با اختیار عہدہ داروں کا ایک اچھا خاصا منظم طبقہ تھا۔ یہ ایک کافی معنی خیز بات ہے کہ اس دور میں، بادشاہ کی ذات کے اندر حکومت کا جو اقتدار اعلیٰ مرتکز تھا اس کا رجحان سکندر کی بادشاہت میں بھی منعکس تھا اور اس کی سلطنت کے خاتمہ پر جو یونانی زبان بولنے والی بادشاہتیں ابھریں انھوں نے اسے اور آگے بڑھایا۔[2] چنانچہ اسٹریبو میگستھنیز کے حوالہ سے ہندوستان کے مجسٹریٹوں کا یونانی زبان کے بولنے والے مصر میں ان کے مماثل عہدہ داروں سے بجا طور پر موازنہ کرتا ہے۔[3] کوٹلیہ مدعی ہے کہ اس نے ہمعصر حکومتوں کے مروجہ طریقوں کا مطالعہ کیا ہے،[4] لہٰذا اس کا بادشاہ کی طاقت کو بڑھانا، اس زمانہ کے چلن کا عکاس معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ، دوسری بہت سی تصنیفوں کے مثل، ارتھ شاستر بھی بعد کے دنوں میں ایک نئے ڈھانچے میں ڈھالی گئی ہو۔ لہٰذا مسئلہ یہ ہے کہ اس کے اصل مغز سے بعد کے اضافوں کو علیحدہ کیا جائے۔[5] تاہم عام طور پر اب تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارتھ شاستر میں اصل موریائی جھلکیاں موجود ہیں۔

باوجودیکہ موریائی مملکت بجز جنوب بعید کے تقریباً پورے ہندوستان پر پھیلی ہوئی تھی اور گو کہ کوٹلیہ بھی ایک وسیع جغرافیائی حلقہ کا ذکر کرتا ہے، مگر اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ ارتھ شاستر کے مندرجات محض شمالی ہندوستان کے حالات کے مظہر ہوں۔ جہاں تک ارتھ شاستر کے ضابطوں کا مقامی اور طبقہ واری پاس و لحاظ سے بلند و بالا ہو کر مملکت کی ضروریات کو پورا کرنے کا مقصد تھا، وہاں تک تو ہو سکتا ہے کہ ان کا اطلاق پوری سلطنت پر ہوتا ہو، لیکن معاشی سرگرمیوں کی نگرانی اور اچھوتی زمین کو زیر کاشت

---

[1] ارتھ شاستر (3)، 1
[2] کے۔ اے۔ نیلکنٹھ شاستری، "قدیم ہندوستان میں شاہی طاقت" (Royal Power in Ancient INDIA.) کارروائی انڈین ہسٹری کانگریس، (1944ء) ص46
[3] میک کرنڈل، کلاسیکی تحریروں میں قدیم ہندوستان، ص53 جز و 50۔
[4] ارتھ شاستر (2)، 10
[5] کیلانوف، حوالۂ سابقہ، ص54

لائے جانے کی پالیسی کے متعلق تفصیلی ہدایات مملکت کے مرکزی علاقوں تک محدود رہی ہوں گی۔

شودروں کے فرائض کی وضاحت کے سلسلہ میں کوٹلیہ دھرم سوتر کی اصطلاحوں کو استعمال میں لاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ شودر کا ذریعۂ معاش دوسرے جنم لینے والوں کی خدمت کرکے حاصل ہوتا ہے[1]۔ لیکن وہ دستکاروں، نچنیوں، ناٹکیوں وغیرہ کے پیشیوں پر بھی اپنی گذر اوقات کرسکتے ہیں۔ یہ بظاہر ایسے آزاد پیشے ہیں جن میں دوسرے جنم لینے والوں کی خدمت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

کوٹلیہ کے دھرم سوتر کی اصطلاحوں کو استعمال کرنے سے یہ سوجھا دُل سکتا ہے کہ شودروں کا معاش کے معاملہ میں اپنے اونچے ورنوں کے آقاؤں پر کلی طور سے انحصار برقرار رہا لیکن ارتھ شاستر ہمارا تعارف بعض ایسے آزاد شودر کاشتکاروں سے کراتا ہے جو زمین کے مالک تھے۔ کوٹلیہ یہ ضابطہ معین کرتا ہے کہ کسی نئی آبادی کی بنیاد قائم کرتے وقت ایسے مواضعات جن میں سے ہر ایک میں ایک سو سے لے کر پانچ سو تک کنبے ہوں، دو، دو، چار، چار میلوں کے فاصلوں پر آباد کرانے چاہئیں جن میں خاص آبادی شودر کرشکوں (کاشتکاروں) کی ہو[3]۔ بعض علما یہ خیال کرتے ہیں کہ شودر اور کرشک کی اصطلاحیں مل کر ایک دوند و مرکب (شودر کرشک پرایم) بناتی ہیں[4]، گویا کہ شودر کسان نہ تھے، اور بعض، شودر کو کرشک کی ایک صفت خیال کرتے ہیں[5]۔ اس فقرہ کی تعبیر اس سبب سے کہ یہ نہ تو ارتھ شاستر میں کسی مقام پر اور نہ برہمنی تحریروں

---

1. ارتھ شاستر (1)، 3۔ شودرسیہ دوجاتی شوشرواوتا وارتا، کے فقرہ میں وارتا کی اصطلاح جیسا کہ شاما شاستری (ترجمہ ص7) کا خیال ہے زراعت، مویشی پالنے اور تجارت کے تین پیشوں کے مفہوم میں نہیں بلکہ معاش کے مفہوم میں استعمال ہوئی ہے۔ دیکھئے منگلا، جرنل آف اورئنٹیل ریسرچ، مدراس، (25)، 11۔
2. ارتھ شاستر (1)، 3۔
3. شودر کرشک پرایہ کلاشتا درمہ نچہ ساتہ کلہ پرمہ گرآمہ کروشدی کروشہ سیا نمان یو نیا رکشہ نونیشیٹ۔ ارتھ شاستر (2)، 1۔
4. آئی۔ جے۔ بوراب جی، 'Some Notes on the Adhyakoutra-cāra BK. II of the Koutiliyam Arthashastram' Altindisahe Buch vom welt- und Stea-taleben.' ارتھ شاستر کا ترجمہ، 1
5. ارتھ شاستر کا گنپت شاستری ایڈیشن (1)، 109۔ شرما شاستری کا ارتھ شاستر کا ترجمہ (2)، 1۔

ہی میں مندرج ہے، مشکل ہو جاتی ہے۔ ارتھ شاستر کی جو شرحیں موجود ہیں، ان میں جن پد نویشیہ کا باب شامل نہیں ہے۔ ایک مقام پر کرشک کو کرمکار[2] یعنی اجرت کا مزدور خیال کیا گیا ہے، لیکن غالباً یہاں اس لفظ کو اس مفہوم میں نہیں لیا جا سکتا۔ یہ ناممکنات سے نہیں کہ حکومت کی قائم کی ہوئی نئی آبادیوں میں شودروں کو غیر مستقل کسانوں کے زمرہ میں رکھا گیا ہو۔

کوٹلیہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ نئی آبادیوں میں حکومت کو چاہیے کہ وہ پہلے زمین کو کاشت کے لیے موزوں بنائے، پھر محصول ادا کرنے والے کو زندگی بھر کے لیے دے دے[3]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نیا انتظام شودر کاشتکاروں کے ساتھ کیا گیا تھا جو حکومت کو محصول ادا کرنے کے ذمہ دار تھے لیکن انھیں زمین پر حق ملکیت کے ساتھ قبضہ حاصل تھا۔ غالباً پرانے مواضعات کے کاشتکاروں (قیاساً دشیوں) کے ساتھ یہ صورت نہ تھی۔ شودر کاشتکاروں کو غلہ، مویشی اور روپیہ پیسہ فراہم کرنا چاہیے[3] کیونکہ بغیر ان اشیا کے، مزدور راتوں رات بنے ہوئے کاشتکاروں میں تبدیل ہو کر جو زمین انھیں دی گئی تھی اسے مصرف میں نہ لا سکتے تھے۔ اس کے ساتھ اس امید پر مراعات برتی گئی تھیں کہ وہ حکومت کو بخوشی و رضامندی لگان ادا کریں گے۔ دوسرے یہ کہ غالباً شودر کاشتکاروں کو ملکیت کے حق کی جانب سے اطمینان میسر نہ تھا۔ کوٹلیہ قرار دیتا ہے کہ نئی بستیوں میں کاشتکاروں کے اپنے کاموں کو انجام نہ دینے کی صورت میں ان کی زمینیں قرق کر کے تاجر (ویدیہک) یا گاؤں کے عہدہ دار (گرام بھرتک) کو کاشت کی غرض سے دے دی جائیں[4]۔ یہ صورت ان قدیم ویشی کاشتکاروں کے معاملہ میں نہ رہی ہو گی جن کا کھیتوں پر بڑی حد تک موروثی تسلط تھا۔

نئی بستیوں میں، شودروں کو کھیتی کے علاوہ دوسرے کاموں میں بھی لگایا جا سکتا تھا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ایک نئی بستی جس میں خاص طور پر شودر کاشتکار (اَوَر ورن پرایہ) آباد ہوں، اس سے یقینی نتائج برآمد ہو سکتے ہیں اور وہ حکومت کی جانب سے عائد کیے ہوئے جملہ بار کو برداشت کرنے کی

---

[1] ارتھ شاستر (3)، 13 میں 'درس کرما کر کلپہ' کی اصطلاح گنپت شاستری کی شرح
[2] ارتھ شاستر (2)، 1۔ ای۔ گنپت شاستری، 'اَنیکہ پروتیکانی' کی اصطلاح کا مفہوم 'منفرداً' بتاتا ہے۔ (1، 3) اور شرما شاستری (ترجمہ) میں اس کا مفہوم 'تا زندگی' کیا گیا ہے۔
[3] ارتھ شاستر (2)، 1۔
[4]۔ ایضاً

اہل ہوتی ہے[1] نیائے چندریکا شرح کی رو سے بھوگ کی اصطلاح کے معنی ظاہر کرتے ہیں کہ شودروں کو محض کھیتی ہی میں نہیں، بلکہ بوجھ ڈھونے اور قلعے بنانے میں لگایا جانا چاہیے[2] یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شودروں کی بستی کو ان کی تعداد کی کثرت کا فائدہ حاصل رہتا ہے[3] نئی زمینوں کو زیر کاشت لانے یا قدیم مقامات کو دوبارہ بسانے کی غرض سے بے حد گنجان آبادی والے علاقوں سے شودروں کو بھیجنا یا انھیں غیر ملکی بادشاہتوں سے نقل مکانی کرنے کی ترغیب دینا ہوتا تھا[4] یہ کہا جاتا ہے کہ جن پد میں سب سے نچلے ورن کی بڑی آبادی ہونی چاہیے[5] یہ سب باتیں اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ ملک میں شودروں کی بہ افراط آبادی تھی اور غالباً آبادی میں اسی ورن کی کثرت تھی۔ لیکن اس کا پتہ نہیں چلتا کہ اس آبادی میں محصول ادا کرنے والے آزاد شودر کاشتکاروں کا فی صد تناسب کیا تھا۔ اس قسم کے کاشتکار نئی آبادیوں تک محدود ہونے کے باعث تعداد میں ضرور کم رہے ہوں گے۔ اور ملک کے دوسرے حصے جہاں خاص کر ویش کسان مستقلاً آباد تھے، وہاں جیسا کہ گھوشال کا خیال ہے، خاص طور سے شودروں پر مالگذاری زمین اور دوسرے محصولوں کا بار نہ رہا ہوگا[6] شودر بھی جو نئی بستیوں میں کسان تھے جبری بیگار سے مستثنیٰ تھے کیونکہ کوٹلیہ جن پد نویشہ کے باب میں بادشاہ کو تنبیہ کرتا ہے کہ اسے زراعت کو جابرانہ کورری (دشتی) سے بچانا چاہئے[7]

غالباً شودر آبادی کے خاص طبقہ کا بحیثیت زرعی مزدوروں اور غلاموں کے استعمال جاری رہا۔ غلامی جیسا کہ دھرم سوتروں سے واضح ہوتا ہے، گھریلو نوعیت کی تھی۔ کوٹلیہ پہلا اور واحد برہمن مصنف ہے جو داسوں کے زرعی پیداوار کے کاموں میں بڑے پیمانہ پر استعمال کیے جانے کی شہادت فراہم

---

[1] تنیامہ چاتر ورنیا بھینو بیشہ بیشیہ سرو بھوگس آہتی آدیور ورنہ پرایہ شریاسی یا لُمیات دُھرت اچھ ...... ارتھ شاستر (7) 11۔ نیائے چندریکا (ص 33) "اوروورنہ پرآیہ" کے معنی شودر پرایہ بتاتی ہے۔

[2] کرشن بھارادبنڈرگہ کرنادیونی یوگہہ تدیوگیہ توادیتارتھ۔ نیائے چندریکا، ص 33

[3] ارتھ شاستر (7)، 11۔

[4] پرونیا یہ دا بنینا سوادیشا بھشیا ندو منینہ دا۔ ارتھ شاستر (2)، 1

[5] اوروورنہ پرایہ، ارتھ شاستر (6)، 1۔

[6] 'ہندو نظام مال' (Hindu Revenue System)، ص 55

[7] ارتھ شاستر (2)، 1۔

کرتا ہے[1] جب کہ ابتدائی پالی تحریروں میں بڑے زرعی فارموں کی صرف تین مثالیں ملتی ہیں، موریائی عہد میں ایسے متعدد فارموں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے جن میں سیتا دھیکشہ (مہتمم زراعت) کی براہ راست ملازمت میں غلام اور اُجرت کے مزدور کام کرتے تھے۔ وہ انھیں کھیتی کے اوزار اور ضروری چیزیں فراہم کرتا تھا اور وہ اس سلسلہ میں بڑھیوں، لوہاروں، اور دوسرے دستکاروں کی خدمات کو بھی طلب کرلیتا تھا۔[2] میگستھنیز اس حقیقت کی مجملاً تصدیق کرتا ہے۔ وہ ایسے عہدہ داروں کا ذکر کرتا ہے جو زمین سے متعلق اور تیز دستکاروں کے پیشوں کے نگراں تھے۔[3] ارین زراعت کی نگرانی کرنے والوں کا ذکر کرتا ہے۔[4] جو غالباً سیتا دھیکشہ کے فرائض انجام دیتے تھے۔ اسٹریبو کی اطلاع ہے کہ گڈریوں اور شکاریوں کی تیسری ذات خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتی تھی اور بادشاہ انھیں کھیتوں کے جنگلی جانوروں اور چڑیوں سے حفاظت کرنے کے عوض میں بطور گذارہ کے غلہ دیتا تھا۔[5] یہ لوگ خانہ بدوش قدیمی باشندوں (مندپ گرا ھا دیکا یہ) یعنی سانپ پکڑنے والے اور دیگر لوگ[6] کے مثل معلوم ہوتے ہیں جنھیں سیتا دھیکشہ کھیتی کے کام کرنے پر مجبور کرتا تھا۔[7] لہٰذا موریائی حکومت، داسوں، کمکروں، دستکاروں اور قدیم باشندوں سے جو بظاہر شودر طبقہ سے متعلق تھے، زیادہ تعداد میں کام لیتی تھی اور اس پہلو سے اس عہد کی زرعی پیداوار کی تنظیم، یونان اور روم کی تنظیم کے مشابہ تھی۔

کوٹلیہ یہ قرار دیتا ہے کہ اگر کھیت (بظاہر مزدوروں کی کمی کے باعث) بوئے نہیں جا سکتے تو انھیں ایسے لوگوں کو پٹہ پر اٹھا دینا چاہیے جو اسے پیداوار کے نصف پر جوتیں۔[8] جو لوگ جسمانی محنت پر گذر کرتے

---

[1] ایضاً (2)، 14
[2] ایضاً
[3] میکرنڈل، میگستھنیز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 86، جز 34۔
[4] ایضاً کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 53، فٹ نوٹ 4۔
[5] ایضاً، ص 48، جزو 41۔
[6] بعض سواین کی رو سے، چودر نگے، سوریاکے، اور دوسرے لوگ تھے اور سرپ گراھا دیکے، شیرے، اور دیگر لوگ تھے۔ جرنل آف دی بہار اینڈ اڑیسہ ریسرچ سوسائٹی۔ پٹنہ (12)، 143۔
[7] ارتھ شاستر (2)، 24
[8] ارتھ شاستر (2) 24

ہیں (یعنی کرمکارے)، اور اس سبب سے کھیتی کے لیے ضروری بیج اور بیل نہیں رکھتے، وہ اپنی زمینوں پہ کاشت کر سکتے ہیں، لیکن انھیں پیداوار کا صرف ایک چوتھائی اور پانچواں حصہ ملے گا۔[1] کوٹلیہ یہ اصول قرار دیتا ہے کہ بٹائی کے کاشتکاروں کو بادشاہ کو اس قدر ادا کرنا چاہیے جو ان کے لیے کسی طرح کی زحمت کا باعث نہ ہو لیکن وہ ان زحمتوں کی نوعیت کو واضح نہیں کرتا۔[2] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بٹائی کے کاشتکاروں کو کچھ زمینیں ایسی بھی دی جاتی تھیں جن کی مٹی سخت ہوا کرتی اور اس کے لیے انھیں حکومت کو کچھ ادا نہ کرنا ہوتا تھا۔[3] بظاہر بٹائی کے کاشتکار دو قسم کے ہوا کرتے تھے۔ ایک کو اپنی پیداوار کا $\frac{1}{2}$ اور دوسرے کو $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{5}$ ملتا تھا۔ اول الذکر کو شارح بھٹ سوامن، گرامیہ کٹبینہ کہتا ہے۔[4] کوٹلیہ، درگانویشہ (راج دھانی کی تعمیر) کے باب میں یہ ضابطہ درج کرتا ہے کہ کُٹ بنیوں کو راجدھانی کی سرحد آباد کرنا چاہیے تاکہ وہ اپنی کھیتی اور دوسرے پیشوں کی ضروریات کو پورا کر سکیں۔[5] یہ کہا جاتا ہے کہ وہ پھول کے باغوں، جنگل کے باغوں، سبزی کی کیاریوں اور دھان کے کھیتوں[6] میں کام کریں گے اور افراط غلّہ اور حسبِ اجازت تجارتی جنس جمع کریں گے۔ اس سیاق میں ٹی گنپت شاستری کُٹ بنیہ، کی اصطلاح کی وضاحت اس طور پر کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو سب سے نیچے ورن کا ہو (ورن ورانام)[7] اور شاما شاستری اسے کاریگروں کے کنبے بتاتے ہیں۔[8] اس طور پر کُٹ بنیے غالباً بٹائی پر کاشتکاری کرنے والے اور زرعی مزدوری کرنے والے شودر تھے۔ اصطلاح کا یہ استعمال کچھ خلاف معمول سا ہے، کیونکہ بیشتر ماخذ میں کُٹ بنیہ کے معنی محض کسی کنبہ کا سربراہ آتا ہے۔[9] لیکن سیاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے

---

[1] ایضاً (2) 24۔ بھٹ سوامن کی شرح، حوالہ سابقہ، 137

[2] ارتھ شاستر (2)، 24۔

[3] انیترہ کرچھرے بھیہ۔ ایضاً

[4] جرنل آف دی بہار اینڈ اڑیسہ۔ ریسرچ سوسائٹی (2)، 137۔

[5] کرمانتکشیتروشینہ وا کُٹ بینیہ سیانمہ استھاپیت۔ ارتھ شاستر (1)، 4۔

[6] شاما شاستری اپنے ترجمہ میں بتاتے ہیں کہ یہ ان کے لیے نامزد کر دی گئی تھیں لیکن اصل متن سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

[7] (1)، 130۔

[8] ترجمہ، صفحہ 54۔

[9] پندر پونیوسسٹم، ص 200، نٹ 2۔

کہ یہاں اس کے ایک مخصوص معنی ہیں ۔

غالباً پرانی بستیوں میں اونچے ورن کے مالکان زمین، کثیر تعداد میں شودروں، زراعتی مزدوروں، غلاموں اور دستکاروں سے کام لیتے تھے۔ گوپہ کو جو کسانوں سے محصولوں کی وصولی کا نگراں ہوتا ہے، ہر موضع کے تمام باشندوں اور نیز سماج کے پیدا کرنے والے آدھ درجن طبقوں یعنی کرشکوں (کاشتکاروں) گَورکشکوں، (گلہ بانوں یا مویشی پالکوں) ویدیھکوں (تاجروں)، کارُوُں (دست کاروں) کرسکروں اور داسوں کو درج رجسٹر کرنا ہوتا ہے[1] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ فہرست دو نیچے ورنوں کے افراد پر مشتمل ہے جن میں پہلے تین گروہ ویش اور بقیہ تین شودر ہیں میگستھنیز فصلیں پیدا کرنے والی ذاتوں کو اس ترتیب سے شمار نہیں کرتا جب کہ کوٹلیا کے زراعت پیشہ لوگ، میگستھنیز کی بیان کی ہوئی کاشتکار ذات کے تقریباً مماثل ہیں[2]، ویش تاجر اور شودر دستکار اور مزدور میگستھنیز کی تیسری ذات جس کے افراد تجارت پیشہ مصنوعات کے فروخت کنندہ اور جسمانی محنت کرنے والے لوگ ہوتے ہیں، کے مماثل ہیں[3]۔ میگستھنیز اس کے آگے یہ بیان کرتا ہے کہ ان میں سے بعض محصول ادا کرتے اور حکومت کی معینہ خدمات انجام دیتے ہیں[4]۔ اس بیان کا پہلا جزو غالباً تاجروں سے اور دوسرا دستکاروں اور مزدوروں سے متعلق ہے۔ ارتھ شاستر میں شودر غالباً محصول نہ ادا کرنے والے زمروں میں آتے ہیں جن کی تعداد بھی گوپہ کو لکھنی ہوتی تھی[5]۔ محصول ادا کرنے والے مواضعات میں، حکومت کو بلا اُجرت کے مزدور فراہم کرنے والوں (وشٹی) کی ایک فہرست تیار کرنا ہوتا تھا[6]۔ ارتھ شاستر کی ایک عبارت کی شرح بیان کرتے ہوئے، بھٹ سوامن کی تجویز ہے کہ ایک زمرہ کے مواضعات کا مقصد محصولوں کی جگہ صرف بلا اُجرت کے مزدور فراہم کرنا تھا اور ان کے باشندے قلعوں وغیرہ کی تعمیر میں لگائے جاتے تھے[7]۔ ڈی گنپت شاستری کا یہ قول درست ہے کہ اس نوعیت کے کام کو

---

[1] ارتھ شاستر (2)، 35

[2] میکرنڈل، میگستھنیز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص ص 83 - 84، جز 33۔

[3] ایضاً کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص ص 53۔ اسٹریبو، جز 46۔

[4] ایضاً

[5] ارتھ شاستر (2)، 35۔

[6] ایضاً

[7] ارتھ شاستر (2)، 15-1 بتادنتو وشٹرا نگرآہ۔ درگا کرمو بیو گیبھ۔ جرنل آف بہار اینڈ اڑیسہ ریسرچ سوسائٹی پٹنہ (12)، 198

کرمکر کرتے تھے، کیونکہ داسوں اور کرمکروں کو ہمیشہ ایک ایسا طبقہ خیال کیا جاتا تھا جس سے جبری بیگار لی جاسکتی تھی۔[1] ان تمام باتوں سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ حکومت کی قائم کردہ نئی بستیوں کے عارضی کسان فورمین کے مالک تھے، انھیں اور شاہی زمینوں پر کام کرنے والے بٹائی کے کاشتکاروں کو چھوڑ کر بقیہ شودر بیشتر محصولوں سے مستثنیٰ تھے اور بالعموم وہ ایسے زراعتی مزدور اور غلام کے طور پر کام کرتے تھے جن کے پاس اپنا کوئی مستقل ذریعۂ معاش نہ ہوا کرتا تھا۔

کوٹلیہ ہمیں گلہ بانوں کے متعلق کچھ اور اطلاعات فراہم کرتا ہے۔ یہ لوگ زیادہ تعداد میں مویشیوں کے مہتم کی عمومی نگرانی میں حکومت کے ملازم ہوتے ہیں۔[2] مہتم ان کی مزدوری کو صاف کیے ہوئے مکھن (گھی) کا $\frac{1}{10}$ مقرر کرتا ہے،[3] لیکن وہ اُن کے فرائض پر خصوصی نگاہ رکھتا ہے۔ گلہ بانوں کی ذمہ داریوں پر زور دیتے ہوئے کوٹلیہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ اگر اس کی غلطی سے مویشی ضائع ہوجائیں تو اسے موت تک کی سزا دی جاسکتی ہے۔[4] اس انتہائی سخت ضابطہ کی محرک جو ماقبل موریائی عہد کی قانونی کتابوں میں مذکور نہیں ہے، مویشیوں کے گلوں کو دی جانے والی زیادہ اہمیت یا بودھ اور جینی مت کی کتابیات تھیں یا یہ دونوں ہی عناصر تھے۔

اب ہم دستکاروں کے روزگار، ان کی نگرانی اور اجرتوں کے متعلق ارتھ شاستر کی شہادتوں پر جس حد تک وہ شودروں کی عمومی حالت کی عکاسی کرتی ہیں بحث کرتے ہیں۔ دستکار جنھیں حکومت زراعت کی امداد میں استعمال کرتی تھی، ان کا حوالہ پہلے ہی آچکا ہے۔ ان کے علاوہ معلوم ہوتا ہے کہ حکومت دوسرے بہت سے دستکاروں کو بنائی،[5] کان کی کھدائی،[6] گودام کی نگرانی،[7] اسلحہ سازی،[8] دھات کے کام[9] وغیرہ پر لگاتی تھی۔

---

[1] (1)، 344

[2] ... دآس کرمکر ورگشچہ وشیہ۔ ارتھ شاستر (2)، 15۔

[3] ارتھ شاستر (2)، 29۔

[4] ایضاً (3)، 13۔

[5] سوہیہ ہنتا گھاٹ یتا ہرتا ہارہ اپتیاچہ ودھیہ۔ ایضاً (2)، 29۔

[6] ارتھ شاستر (2)، 23۔

[7] ایضاً (2)، 12۔

[8] ایضاً (2)، 15۔

[9] ایضاً (2)، 18

[10] ایضاً (2)، 17۔

ابتدائی عہد میں نیکروں کے ایسے دستکار گہہ پتی کے ملازم کے طور پر دکھائی دیتے ہیں، لیکن اب ان سے زیادہ تعداد میں حکومت کام لینے لگی[1] دستکار غالباً خود اپنے اوزار رکھتے تھے، لیکن انھیں کچّا مال فراہم کرنا حکومت کا کام تھا۔ ان میں سے کسی بھی صنعت میں غلاموں کے لگائے جانے کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ وہ کان کنی کے اُن کاموں میں بھی شریک نہ ہوتے جنھیں کرمکار کیا کرتے تھے[2]

لیکن حکومت کا دستکاروں سے کام لینا خاص طور پر راجدھانی اور غالباً اہم شہروں تک جہاں ان کی کثیر آبادی تھی محدود تھا۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ دستکار شاہی محل اور مزدوروں کی انجمنوں کے شمال میں سکونت اختیار کر سکتے ہیں اور دوسرے لوگوں کو سکونت کے لیے راجدھانی کے مختلف گوشوں میں جگہ دی جانی چاہیے[3] یہ مزید درج ہے کہ شودر ذات کے لوگوں اور اونی دھاگے، سوتی دھاگے، بانس کی چٹائیاں، چمڑے، زرہ بکتر، ہتھیار اور تلوار کی میان بنانے والے کاریگروں کو شاہی محل کے پچھلی طرف رہنے کی جگہ دینی چاہیے[4] غالباً ان میں سے کچھ سوتر ادھیکش کی[5] اور کچھ اسلحہ جات کے نگراں کی ماتحتی میں کام کرتے تھے[6] میگستھنیز ہمیں بتاتا ہے کہ زرہ بکتر اور جہاز بنانے والے بادشاہوں سے اجرتیں اور سامان پاتے تھے اور وہ محض انھیں کے لیے کام کرتے تھے[7] اس کے علاوہ، شہر میں پانچ افراد کی ایک کمیٹی، صنعتی فنون کے جملہ معاملات کی نگرانی کے لیے ہوتی تھی[8] ان سب باتوں سے یہی جھکاؤ ملتا ہے کہ حکومت کی جانب سے، دستکاروں کی نگرانی اور ان کا کام میں لگایا جانا خاص طور پر شہروں تک محدود تھا لیکن میگستھنیز یہ بھی درج کرتا ہے کہ حکومت کے اونچے عہدہ دار لکڑہاروں، بڑھئیوں، کمہاروں اور کان کنوں کے پیشوں پر بھی نگرانی رکھتے تھے[9] اس سے شہر کے

---

[1] ارتھ شاستر (2)، 23

[2] ایضاً (1)، 12۔

[3] ایضاً (2)، 4۔

[4] تتھو پرمورنا سوتر دینو چرمورمہ شس ستر اورنکا اوش شودر امچہ پشچیمیہ وشہ مدی دیسھُہہ. ارتھ شاستر (2)، 4۔

[5] ارتھ شاستر (2)، 23

[6] ایضاً (2)، 15۔

[7] میکرنڈل، کلاسیکی تحریروں کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص53۔ اسٹریبو، جز، 46۔

[8] ایضاً: میگستھنیز، اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص87، جزو، 34۔

[9] ایضاً ص89، جز 34

باہر رہنے والے دستکاروں پر بھی ایک قسم کی نگرانی کی نشان دہی ہوتی ہے۔

ارتھ شاستر اولین ہندوستانی تحریر ہے جو آجر اور اجیروں کے باہمی رشتوں کے متعلق عمومی ضابطے معین کرتی ہے۔ دستکاروں کے باعث زحمتیں پیدا ہوتی رہتی تھیں اور ان کے سدّباب کے لیے کارو کوسدکشمہ کے باب میں متعدد ضابطے معین کیے گئے ہیں۔ دستکار کو وقت، جگہ اور کام کی نوعیت کے سلسلہ میں اپنے معاہدہ کی پابندی کرنا لازمی تھا۔ اس سلسلہ میں "مصائب اور پریشانیوں" کی کسی افتاد کے بغیر معاہدہ شکنی کرنے کی صورت میں محض ان کی چوتھائی مزدوری ہی ضبط نہ ہوتی تھی بلکہ انھیں اُجرت کا دوچند بطور جرمانہ اور معاہدہ شکنی کا ہرجانہ بھی ادا کرنا ہوتا تھا۔[1] کام کے دوران ہدایات کی تعمیل نہ کرنے کی سزا اجرت کی ضبطی اور اس کا دوچند جرمانہ تھا۔[2] کوئی نوکر جو اس کام میں غفلت برتتا جس کی اجرت اسے پیشگی مل چکی ہو 12 پانوں کے جرمانہ کا مستوجب ہوگا اور ساتھ ساتھ وہ کام کو ختم کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔[3] لیکن اگر وہ ایسے اسباب کی بنا پر جو اس کے قابو سے باہر ہوں کام نہ کر سکا ہو تو اس سے جرمانہ وصول کیا جائے گا۔[4] دوسری طرف، کوٹلیہ دستکاروں کی حمایت میں بھی کچھ ضابطے معین کرتا ہے۔ چنانچہ، جو لوگ ان کے کام کی قیمت کو گھٹا کر یا اُن کے تیار کیے ہوئے سامان کی خرید و فروخت میں رکاوٹ پیدا کر کے، دستکاروں کو ان کی کمائیوں سے محروم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، ان پر ایک ہزار پانے کا جرمانہ ہوگا۔[5] ایسے مالک پر جو اپنے مزدور سے کام نہ لے 12 پانوں کا جرمانہ ہوگا۔[6] اور اگر وہ معقول وجوہ کے بغیر کام لینے سے انکار کرے تو کام کو مکمل تصور نہ کیا جائے گا۔[7] کوٹلیہ ایسے دستکاروں کا جو اپنی انجمنوں سے وابستہ ہوں ایک حق تسلیم کرتا ہے کسی ٹھیکہ کی معینہ مدت کے بعد انھیں سات راتوں کی رعائت ملتی تھی۔[8]

---

[1] ارتھ شاستر (4)، 1
[2] ایضاً
[3] ارتھ شاستر (4)، 2
[4] ایضاً
[5] ارتھ شاستر (4)، 2
[6] بھرتر کاریاتو بھرتر کہ سیدا کردتو وآدوا دسپنا نوذنڈیہہ۔ ارتھ شاستر (3)، 15۔
[7] ایضاً
[8] ارتھ شاستر (3)، 14۔

اجرتوں کے تعین کے سلسلہ میں، کوٹلیہ یہ عام اصول بیان کرتا ہے کہ کام کے وقت اور کمیت کے لحاظ سے اُجرت مقرر ہونی چاہیے۔ وہ یہ بھی درج کرتا ہے کہ دستکاروں، گویّوں، دوا علاج کرنے والوں، باورچیوں اور دوسرے کام کرنے والوں کو اس قدر اجرتیں، جتنی کہ ایسے ہی کام کرنے والوں کو معمولاً دوسری جگہ ملتی ہیں یا جس قدر کہ ماہرین مقرر کریں ملنی چاہئیں۔[1] ملازم کو وعدہ کی ہوئی اجرتیں ملیں گی لیکن اگر پہلے سے کچھ طے نہ ہو تو ایک کاشتکار (یعنی ایک زراعتی مزدور) کو پیداوار کا $\frac{1}{10}$، ایک گلہ بان کو صاف کیے ہوئے مکھن (گھی) کا $\frac{1}{10}$ اور ایک تاجر کو قیمت فروخت کا $\frac{1}{10}$ ملنا چاہیے۔[2] یہاں بٹائی کے زراعتی مزدوروں جو شاہی زمین کی فصل کے $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{5}$ کے مستحق ہوا کرتے اور عام زراعتی مزدوروں کے درمیان جو فصل کا صرف $\frac{1}{10}$ پاتے تھے امتیاز قائم کیا جانا چاہیے۔

کوٹلیہ کے قول کے مطابق، اجرتوں کے متعلق تنازعوں کو، گواہوں کی پیش کی ہوئی شہادتوں کی بنیاد پر فیصل کرنا چاہیے۔ اگر گواہ دستیاب نہ ہوں، تو مالکوں سے تحقیقات کرنی چاہیے۔[3] اس وجہ سے کہ اس سلسلہ میں ملازموں سے تحقیقات کرنے کی ہدایت نہیں ہے مالکوں کو قصوروار ثابت کرنے میں صریح دشواری ہوتی ہوگی لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ مالک نے مزدوری نہیں دی ہے تو اس پر مزدوری کے دس گنے یا چھ پنوں کا جرمانہ عائد کیا جائے۔ اس کے علاوہ اجرتوں کے غبن کی سزا بارہ پنے یا اجرت کا پانچ گنا جرمانہ ہوگا۔[4] ان ضابطوں کی بنیاد پر ہمیں $\frac{3}{5}$ پانے یا $2\frac{2}{5}$ پانے کی اجرتوں کی دو مختلف شرحیں ملتی ہیں۔ چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک کام کرنے والے کی یومیہ اُجرت $\frac{3}{5}$ پانوں سے $2\frac{2}{5}$ پنوں تک رہتی تھی۔ کوٹلیہ ایک مقام پر یہ درج کرتا ہے کہ خنبس کے علاوہ زراعتی کام کرنے والوں کو $\frac{1}{4}$ پانے کی ماہانہ اُجرت ملنی چاہیے۔ ارتھ شاستر سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ عہدہ دار جو جیسا کہ بعد میں آئے گا اعلیٰ طبقوں سے بھرتی کیے جاتے تھے، ان کی اور نیچ طبقوں کے دستکاروں کی تنخواہوں کے درمیان زیادہ تفاوت رہتا تھا۔ سب سے زیادہ تنخواہ پجاری (رتوِج) معلّم، وزیر، پروہت، فوج کے سپہ سالار وغیرہ کی ہوتی تھی جنہیں (ماہانہ) 48،000 پانے ملے[5]

[1] کاروتیلی کشیلہ دچکیت سکہ دگ جیوتہ پریچارکا دیرانتا کارگورگتو میتھا یناس تدِ دھہ کریات، تتھا داگوشلاہ کلیہ یوجھہ تھاوتنیہ لبھیت۔ ارتھ شاستر (3)، 13

[2] ارتھ شاستر (3)، 13۔

[3] ایضاً

[4] ایضاً

[5] ارتھ شاستر (5)، 3

تھے۔ ان سے کمتر عہدہ داروں کے لیے 24000 ؛ 12000 یا 8000[1] پانے۔ لیکن دستکاروں کے لیے 120 پانے کی تنخواہ تجویز کی جاتی تھی[2]۔ لیکن ایک قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ وردھکی کی جو بڑا بڑھئی معلوم ہوتا ہے، مثل دوا علاج کرنے والے اور رتھ بان کے[3] 2000 پانے کی تنخواہ تجویز کی گئی ہے۔ گرام بھرتکہ (گاؤں کا عہدہ دار[4]) اور چابیوسوں کے سربراہ عہدہ دار کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے۔ پہلا 500 پانے اور دوسرا 200 پانے تنخواہ پاتا تھا[5]۔ 60 پانوں کی سب سے کم تنخواہ چوپائوں اور دوپایوں کے نگراں ملازموں، شاہی افراد کے خدمت گاروں، مسلح محافظین، اور بیگاروں کے پکڑنے والوں کے لیے تجویز کی جاتی ہے[6]۔ اس مفروضہ پر کہ اس تنخواہ کی ادائیگی ماہانہ ہوا کرتی تھی، ایک معمولی مزدور کے لیے یومیہ شرح دو پانے آتی ہے۔ لیکن پہلے نکالی ہوئی[7] پانے یومیہ شرح کا یہ مفہوم ہوسکتا ہے کہ عام باشندے دو پانے سے بھی کم ادا کرتے تھے۔

دستکار اور اُجرت پر کام کرنے والے سماج کے بہت سے کم معاوضہ پانے والے افراد ہوتے تھے۔ لیکن پانا کی قیمت خرید کے متعلق معلومات کی کمی کے باعث ہم ان کے معیارِ زندگی کا صحیح اندازہ نہیں کرسکتے۔ لیکن کوٹلیہ یہ قرار دیتا ہے کہ حکومت کے ملازم داسوں اور کمکروں کو، ان کی گذر اوقات کے لیے گودام کے نگراں کی جانب سے "تھوڑے چاول" ملنے چاہئیں[2]۔ انھیں دینے کے بعد جو کچھ بچے، اسے روٹی پکانے والے باورچیوں کو دے دینا چاہیے[8]۔ ممکن ہے کہ یہ غلام رہے ہوں، کیونکہ ماقبل موریائی عہد میں، غلاموں ہی سے کھانا پکانے کا

---

[1] ایضاً
[2] ایضاً
[3] ایضاً
[4] گرام بھرتکہ کو گاؤں کا کوئی معمولی ملازم نہیں تصور کیا جا سکتا۔ جیسا کہ شرما شاستری کا خیال ہے (ترجمہ 277)۔ اس کی 500 پانوں کی تنخواہ ظاہر کرتی ہے وہ گاؤں کا کوئی اہم عہدہ دار تھا۔
[5] ارتھ شاستر (5)، 3۔
[6] ایضاً
[7] کنکاہ داس کمکرس اوپکار انامتو یاداد نیکاپ او پکیبھیام پر کھیپت۔ ارتھ شاستر (2)، 15۔ کنکاہ کے معنی غالباً اناج کا ٹوٹا ہوا ٹکڑا ہے۔ مزدوروں کو کوٹائی کے بعد ٹوٹا ہوا غلہ دیا جاتا تھا
[8] ایضاً

کام لیا جاتا تھا۔ خراب شراب کے، ...... مصرف کے سلسلے میں، یہ کہا جاتا ہے کہ اسے داسوں اور کمکروں کو، اُن کے کام کے گھٹیا درجہ کے باعث مزدوری میں دینا چاہیے۔[1] کوٹلیہ ایک عام آریہ اور شودر کی غذا میں فرق قائم کرتا ہے۔ ایک آریہ کو ایک پرستھ خالص اور بغیر کوٹا ہوا چاول، $\frac{1}{16}$ پرستھ نمک، $\frac{1}{4}$ پرستھ شوربہ اور $\frac{1}{16}$ پرستھ مکھن یا تیل بطور خوراک کے ملنا چاہیے، جبکہ ایک اَوَر کو اسی مقدار میں چاول اور نمک لیکن شوربہ $\frac{1}{6}$ پرستھ اور آریہ کے لیے تیل کی مجوزہ مقدار کا صرف نصف ملنا چاہیے۔[2] اس کے لیے مکھن کی گنجائش نہ رکھی گئی تھی۔ اس سیاق میں ایک اَوَر اسے کسی نیچی ذات کے شخص (نکرشٹا نام) کا مفہوم ہے جس کی ذات شودر ہو، لیکن آریہ، اونچے ورنوں کے ایک معمولی افراد کا مرادف ہے۔[3] کیوں کہ اونچے رتبہ کے آریوں مثلاً بادشاہ، ملکہ اور فوج کے سپہ سالاروں کے لیے خوراک کی اس سے بہت زیادہ مقدار مقرر کی گئی ہے۔[4] اس سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شودروں کو گھٹیا درجہ کی غذا کھلائی جاتی تھی۔

موریائی عہد میں، شودروں کی معاشی حالت میں متعدد تبدیلیاں ہوئیں۔ اس عہد میں شودروں کے ایک طبقہ کو جو اب تک زرعی مزدور تھے، بار اول نئی بستیوں میں زمینیں دی گئیں، حالانکہ یہ پرانے کاشتکاروں سے بعض اعتبار سے مختلف تھے۔ یہ شاہی زمینوں پر کاشتکار بھی بنائے گئے۔ لیکن غالباً حکومت نے شودروں کو اس سے بہت بڑے پیمانے پر زرعی پیداوار کے کاموں میں غلاموں اور مزدوروں کے طور پر لگایا۔ نچلے طبقہ کے افراد پر جو منفرد کاشتکاروں کے تحت یا آزادانہ کام کرتے ہوئے گاؤں میں رہا کرتے تھے کوروی کا بار نسبتاً بہت زیادہ تھا، جبکہ دھرم سوتروں کے عہد میں یہ بار بیشتر دستکاروں تک محدود رہا کرتا تھا۔[5] اس مسئلہ نے اب اس قدر عمومیت حاصل کر لی تھی کہ سرکاری ملازمین کا ایک طبقہ جنھیں

---

[1] داس کرمکرے بھیو آدتیمہ دویات۔ ارتھ شاستر (2)، 25 معہ ٹی۔ گنپت شاستری کی شرح، (7)، 292۔

[2] پمسہ سدبھاگبویہہ اردھس نہبیور نام بیہسو کے یے پرستھ کی متبادل خواندگی جس کا شرما شاستری نے ذکر کیا ہے اور جسے ٹی گنپت شاستری نے تسلیم کیا ہے درست معلوم ہوتی ہے۔ موازنہ بہ پران ناتھ 'قدیم ہندوستان کی معاشی زندگی' (Economic Condition in Ancient INDIA) ص 150-1۔

[3] اے بھنہ سوامن ایک مدھیما پرتیشکا سادھوپرش پکارتا ہے۔ جرنل آف بہار اینڈ اوڑیسہ ریسرچ سوسائٹی (11)، 91۔

[4] ارتھ شاستر (2)، 15۔

[5] ... 49

وشٹی بندھکا کہتے تھے، بیگاروں کو پکڑ کر فراہم کرنے پر مامور کیا گیا۔[1] گو کہ بحیثیت مزدوروں اور دستکاروں کے شودروں کی مزدوری سماج میں سب سے کم تھی، لیکن اجرتوں کے تعین سے ان کی حالت کے سدھرنے میں مدد ملی ہوگی۔ پھر بھی بجز شودر کرشکوں کے، ان کے معیار زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہ ہوئی۔

دھرم سوتروں کے برخلاف کوٹلیہ کا شودروں کے اونچی انتظامی ملازمتوں سے اخراج کے متعلق کوئی واضح بیان نہیں ملتا۔ لیکن بادشاہت اور اونچی سرکاری ملازمتوں کے لیے مطلوبہ استعداد کے متعلق اس کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں تین اونچے ورنوں کے افراد سے مخصوص تصور کیا جاتا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ لوگ ایک طاقتور مگر گھٹیا نسب کے بادشاہ کے بالمقابل، قدرتی طور پر ایک عالی نسب بادشاہ کی اطاعت کو ترجیح دیں گے، خواہ وہ کمزور ہی کیوں نہ ہو۔[2] لہٰذا اس کی رائے کے مطابق، بادشاہ کو ایک نسبتاً اونچے خاندان میں پیدا ہونا چاہیے۔[3] اس کا قول ہے کہ بالکل اسی طور پر جیسے کہ چنڈالوں کے پانی کا ذخیرہ، محض ان کی ضروریات کو پوری کرتا ہے، اسی طور پر ایک نیچی اصل کا بادشاہ بھی آریوں کی نہیں بلکہ محض نیچی اصل کے لوگوں ہی کی سرپرستی کرتا ہے۔ کوٹلیہ کے ایک نیچی اصل کے بادشاہ کو ناپسند کرنے سے یہ ضمنی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ وہ ایک شودر راں کے بادشاہ کی ماتحتی میں کام کرنے پر رضامند نہ ہو سکتا تھا۔ لہٰذا، جیسا کہ بعض صورتوں میں کہا گیا ہے، موریوں کی شودر اصل کو زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔[4] یہ تقریباً یقینی ہے کہ چندر گپت کشتری برادری کی موریہ شاخ سے تعلق رکھتا تھا۔[5]

ارتھ شاستر میں اماتیوں کو اعلیٰ ترین عہدہ داروں کا وہ طبقہ بیان کیا گیا ہے جس سے بڑے پروہت، وزیر (منترن)، کلکٹر (سماہرتہ)، خزانچی (دھاتا)، حرم سرا کے سردار افسر، سفیروں، اور دودرجن سے زائد شعبوں کے ہتھموں کو بھرتی کیا جانا چاہیے۔[6] لیکن کوٹلیہ اور دوسرے مفکر جنھیں وہ نقل کرتا ہے مشترک طور پر عالی نسبی کو اماتیوں کے ساتھ مشروط کرتے ہیں۔ اسے مختلف طریقوں سے ظاہر کیا جاتا ہے، مثلاً "اماتیہ باپ دادا کے"

---

1. ارتھ شاستر (5)، 3۔
2. ارتھ شاستر (5)، 2۔
3. ایضاً، (5)، 1
4. بی۔ این۔ دت ’ہندوستانی سماجی نظامِ سیاست کا مطالعہ (Studies in Social Indian Polity) ص ص 155-7۔ جیسوال ’منو اور واجنہ ولکیہ‘، ص 171
5. قدیم ہندوستان کی سیاسی تاریخ (Political History of Ancient INDIA) ص 267
6. ارتھ شاستر (1)، 8، 9۔

"ابھی جیتا اور جانا پڑ دہ بھیجا تھا"[1]۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ اس شرط کے باعث شودروں کے لیے اونچی ملازمتوں میں کوئی گنجائش نکلتی تھی یا نہیں۔ بقول ارسطو کے عالی نسبی بجز قدیمی امارت اور اچھے اوصاف کے مجموعہ کے اور کچھ نہیں[2]۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نچلے طبقہ میں مشکل ہی سے پائی جاتی ہیں میگستھنیز مشیر کاروں اور ثالثوں کے پیشہ ور طبقہ کا ذکر کرتا ہے جو باوجودیکہ کم تعداد میں تھے، مگر حکومت کے اونچے انتظامی اور عدالتی عہدوں کے اجارہ دار بنے ہوئے تھے[3]۔ ایک دوسری جگہ وہ بیان کرتا ہے کہ شریف ترین اور امیر ترین لوگ حکومتی انتظامات میں شریک ہوتے تھے، عدالتی فیصلے کرتے تھے اور بادشاہ کی مجلسِ مشاورت میں بیٹھتے تھے[4]۔ یہ امر کہ ان کی اپنی ایک مخصوص ذات ہوتی تھی ان ضابطوں سے واضح ہے کہ وہ اپنی خاص ذات کے باہر شادی نہ کر سکتے تھے، ایک پیشہ یا تجارت کو دوسرے سے تبدیل نہ کر سکتے تھے، یا ایک سے زاید کاروبار نہ کر سکتے تھے[5]۔ یہ سب باتیں یہ ظاہر کرتی ہیں کہ اونچی ملازمتوں کی تمام راہیں نچلے طبقہ کے افراد کے لیے بند تھیں۔

لیکن شودروں کو جاسوسی کے نظام میں، جو موریوں کی انتظامی مشینری کا ایک اہم عنصر تھا، جگہ دی گئی تھی۔ کوٹلیہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ علاوہ اور لوگوں کے موریہ ذات کی عورتوں سے گشتی جاسوسوں کا کام لیا جا سکتا ہے[6]۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو لوگ نہانے کا پانی لانے، بال کی آرایش کرنے، بستر لگانے، حجامت بنانے، سنگار تیار کرنے، پانی پلانے، ناٹک کرنے، ناچنے اور گانے کے کام کرتے ہیں، انھیں بادشاہ کے افسروں کے ذاتی چال چلن پر نگاہ رکھنی چاہیے[7]۔ ان میں سے بیشتر شودر معلوم ہوتے ہیں۔ خدمتی ملازمین ہونے کے باعث وہ ہر لمحہ اپنے مالکوں کے قریب رہا کرتے، لہٰذا وہ ان کے ذاتی چال چلن کے متعلق صحیح اطلاعات پہنچانے کے لیے موزوں ترین خیال کیے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ، کوٹلیہ کے قول کے مطابق آبادی کے تقریباً ہر طبقہ کو بشمول کاشتکاروں، گلہ بانوں اور جنگلی قبیلوں کے دشمن کی نقل و حرکت پر نگاہ رکھنے کی غرض سے بطور جاسوس کے

---

[1] ایضاً
[2] سیاسیات، 'Politics'، صفحہ 163
[3] میکرنڈل، میگستھنیز اور آرین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، صفحہ 85، جز 33
[4] ایضاً صفحہ 138، جز 56
[5] ایضاً ص ص 85 - 6، جز 33
[6] ارتھ شاستر (1)، 12 -
[7] ایضاً

بھرتی کیا جانا چاہیے۔ یہ ایک ایسا ضابطہ ہے جس کے دائرہ میں شودر بھی آتے تھے[1] نچلے طبقہ کے افراد قاصد کا کام کیا کرتے، کیونکہ کوٹلیہ کا قول ہے کہ قاصد ہر چند کہ وہ اچھوت ہیں، گر موت کے مستحق نہیں[2] زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ارتھ شاستر میں شودروں کی فوج میں بھرتی کا قاعدہ درج ہے۔ دھرم سوتروں سے یہ تاثر ملتا ہے کہ معمولاً تو محض کشتری مگر صرف ہنگامی اوقات میں برہمنوں اور ویشوں کو اسلحے دیے جا سکتے تھے۔ فوج کو حکومت کا ایک ناگزیر بازو بیان کرتے ہوئے، کوٹلیہ صاف الفاظ میں یہ بھی کہتا ہے کہ موروثی فوج جس میں خالص کشتری سپاہی ہوتے، سب سے زیادہ شاندار ہوا کرتی تھی[3] لیکن وہ برہمنوں کی فوج کو پسند نہیں کرتا کیونکہ انھیں دعا و سلام اور خوشامد درآمد سے اپنا طرف دار بنایا جا سکتا ہے[4] دوسری طرف وہ ویشوں اور شودروں پر مشتمل فوج کو ان کی تعداد کی کثرت کی بنا پر ترجیح دیتا ہے[5] لیکن اس میں شبہ پایا جاتا ہے کہ اس عہد کے دوران دو نچے ورنوں کے افراد حقیقتاً بحیثیت سپاہیوں کے بھرتی کیے جاتے تھے میگستھنیز صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ کسان (جو ویشوں کے تقریباً مماثل ہیں) فوجی ملازمت سے مستثنیٰ تھے اور فوجیوں کا کام ان کی حفاظت کرنا تھا[6] ارین اور اسٹریبو دونوں ہی لڑنے والے لوگوں کو ہندوستانی آبادی کی پانچویں ذات بیان کرتے ہیں جن کی کفالت حکومت کے خرچ پر ہوتی تھی[7] یہ بات کہ فوجیوں کا ایک طبقہ موجود تھا، اشوک کے کتبوں میں بھٹہ میئسو کی اصطلاح کے استعمال سے بھی اخذ کی جا سکتی ہے[8] میگستھنیز کی اطلاع ہے کہ فوج کی ایک جماعت ایسے ملازمین پر مشتمل ہوتی تھی جو فوجی باجا بجانے، گھوڑوں کی رکھوالی کرنے، اور مشینی مستریوں اور ان کے مددگاروں کے ایسے متفرق کام انجام دیا کرتے تھے[9] ارین ایسے ملازمین کا بھی حوالہ دیتا ہے جو محض فوجیوں ہی کی

---

[1] ایضاً

[2] .... اَنتاوسائنو پیادھیاھ۔ ارتھ شاستر (۱)، 16۔

[3] ایضاً

[4] ارتھ شاستر (۹)، 2۔

[5] بہلسارہہ و آدیشیہ شودر بلہ میتی۔ ایضاً

[6] میکرنڈل، میگستھنیز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص ص 83-84۔ جز 33۔

[7] ایضاً ص 217، آرین، جز 12۔ کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 53۔ اسٹریبو، جز 47۔

[8] چٹان پر کندہ اشوک کا فرمان، 4 (Rock Edict of Ashoka)
(شہباز گڑھی) (۱)، 12۔

[9] میکرنڈل، میگستھنیز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 88، جز 4

نہیں بلکہ ان کے گھوڑوں اور ہاتھیوں کی بھی خدمت کرتے تھے۔[1] ممکن ہے کہ شودر مستقل فوج میں بحیثیت باضابطہ سپاہیوں کے نہیں بلکہ خدمتگاروں اور ملازموں کے بھرتی کیے جاتے ہوں، بہر حال کوٹلیہ کے بیان کیے ہوئے ضابطہ کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ ویشیوں اور شودروں کو ہنگامی حالات میں فوج میں بھرتی کیا جا سکتا تھا۔ نئی بستیوں میں داگوریکوں، شبروں، پلندوں اور چنڈالوں ایسے قدیم قبیلے، اندرونی حفاظت کے کام پر مامور کیے جاتے تھے۔[2]

قانونی اور عدالتی انتظامات میں، کوٹلیہ ورن پر مبنی قانون سازی کی پیروی کرتا ہے۔ بقول اس کے، کم درجہ کے لوگ (ہتپتیہ)، چنڈال اور ذلیل پیشوں والے ان لوگوں میں ہیں جو اپنی برادریوں کے معاملات کے علاوہ دیگر دیوانی کے مقدمات میں گواہی نہ دے سکتے تھے۔[3] وہ یہ بھی ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ ملازم اپنے مالک کے خلاف گواہی نہیں دے سکتا۔[4] اسی طور پر گروی رکھے ہوئے مزدور اور غلام، اپنے مالکوں کی جانب سے معاہدے نہیں کر سکتے۔[5] کوٹلیہ یہ ضابطہ درج کرتا ہے کہ عدالتوں کو مختلف ورنوں کے افراد کو مختلف طریقوں پر خبردار کرنا چاہیے۔ سخت ترین تنبیہ شودروں کو دینی چاہیے اور جھوٹی شہادت دینے پر انھیں سنگین روحانی اور دنیاوی نتائج سے آگاہ کرنا چاہیے۔[6] اس سلسلہ میں عدالت کو محض شودر پر جرمانہ اور اسے نوکری کرنے کا پابند کرنا چاہیے۔[7] اس کے فوراً بعد دوسرا ضابطہ آتا ہے جس کے تحت کوٹلیہ جھوٹے گواہوں پر بارہ پانوں کا جرمانہ قرار دیتا ہے۔[8] اس سے یہ نشان دہی ہوتی ہے کہ تعزیری ضابطے غالباً محض شودر گواہوں ہی کے لیے تھے۔ میگستھینز کا قول ہے کہ جھوٹے گواہ کے ہاتھ اور پیر کاٹ دیے جاتے ہیں۔[9] یہ ضابطہ نچلے طبقہ کے افراد یا مخصوص علاقہ کے لوگوں

---

[1] ایضاً، ص 217۔ جز 12

[2] ارتھ شاستر (2)، 1۔

[3] ارتھ شاستر (3)، 11

[4] ایضاً

[5] ارتھ شاستر (3)، 1

[6] ارتھ شاستر (3)، 11

[7] ایتا تھادا دے ڈنڈہ نتیجہ انوبندھاہ۔ ایضاً۔ شرما شاستری اپنے ترجمہ (ص 300) میں 'انوبندھاہ' کے لفظ کو حذف کر دیتا ہے۔

[8] ارتھ شاستر (3)، 11۔

[9] میکرنڈل میگستھینز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص 70، جز 27

تک محدود رہا ہوگا۔

سزاؤں کے دیے جانے کے معاملے میں، کوٹلیہ دھرم سوتروں کے ورنوں کی بنیاد پر قائم کیے ہوئے امتیازات کو برقرار رکھتا ہے۔ چنانچہ اس کے قول کی رو سے اگر چار ورنوں کے افراد اور انتا وسائیوں (اچھوتوں) میں سے کوئی نیچی ذات کا شخص کسی اونچی ذات والے کی برائی کرتا ہے تو اسے بمقابلہ کسی ایسی اونچی ذات کے فرد کے جو کسی نیچی ذات والے کی بدنامی کرتا ہے، زیادہ جرمانہ ادا کرنا ہوگا۔[1] ارتھ شاستر میں یہ اصول بھی مندرج ہے کہ شودر کے اس عضو کو جس سے وہ کسی برہمن کو مارے قلم کر دینا چاہیے۔[2] ہمیں اس میں شبہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت کوٹلیہ کی تصنیف ہے، کیونکہ یہ منو کے انتہا پسند رویّے سے مطابقت رکھتی ہے۔ ایک دوسرے ضابطے میں کوٹلیہ بیان کرتا ہے کہ اگر کوئی کشتری کسی بغیر خاوند والی برہمن عورت کے ساتھ زنا کرے تو اسے زیادہ سے زیادہ جرمانہ کی سزا ملنی چاہیے۔ اسی جرم میں ویش اپنی جائداد سے محروم کیا جائے گا اور شودر چٹائی میں لپیٹ کر زندہ جلا دیا جائے گا۔[3] کوئی شوپاک جو کسی آریہ عورت کے ساتھ زنا کا مرتکب ہو مار ڈالا جائے گا اور عورت کے کان اور ناک قلم کر دیے جائیں گے۔[4] یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ یہ سخت ضابطے شودروں اور شوپاکوں پر عائد کیے جاتے تھے، کیونکہ شوپاک ذات کی کسی عورت کے ساتھ زنا کے جرم کے لیے بھی، کوٹلیہ مجرم کے لیے داغ اور جلاوطنی کی سزا مقرر کرتا ہے۔[5]

اسی طور پر کوٹلیہ کے بعض اقسام کے کھانے اور پینے کے متعلق امتناعی ضابطے، ہر ورن کے افراد پر منطبق نہیں ہوتے۔ چنانچہ ایسا شخص جو کسی برہمن کے ممنوعہ کھانے پینے کو استعمال کرنے کا سبب بنتا ہے اس پر سب سے زاید جرمانہ عاید ہوگا۔ اسی جرم کے مرتکب کشتری پر درمیانی جرمانہ، ویش پر پہلا جرمانہ اور شودر پر 54 پنوں کے جرمانے کی

---

[1] ارتھ شاستر (3)، 18۔

[2] ارتھ شاستر (3)، 19۔

[3] براہمنام گپتایا مہ چھتریا سیو تماسر دس دہمہ وشیشیہ شودر ہ کٹ اگنیا دہیت۔ ارتھ شاستر (4)، 13۔

[4] ڈی۔ گنپت شاستری اس عبارت کی شرما شاستری سے مختلف طور پر تعبیر کرتا ہے۔ جبکہ اول الذکر میں شوپاکسیاریہ گھنے ددھہ [(4)، 16] میں درج ہے، آخر الذکر میں شودر شوپاکینہ بھاریا گمن ددھہ، (ارتھ شاستر (4)، 13، ص 23) ہے۔ لیکن ڈی۔ گنپت شاستری 'آریہ' لفظ کو صحیح طور پر استعمال کرتا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ میونخ کے مخطوطے میں بھی موجود ہے۔ (ترجمہ ص 26)

[5] ارتھ شاستر (4)، 13۔

سزا ہوگی۔[1] غبن اور تصرف بے جا کے لیے، خدمتی ملازمین کے لیے شدید ترین سزا مقرر ہے۔ اگر کوئی عہدہ دار یا محرر اس جرم کا مرتکب ہو تو جرمانہ ہوگا، لیکن کسی خدمتی ملازم کے ایسا کرنے کی صورت میں اسے سزائے موت دی جائے گی۔[2]

وراثت کے قانون میں، کوٹلیہ دونوں کے درمیانی امتیاز کو برقرار رکھتا ہے۔ سوتہ، مگدھ، دراتیہ اور رتھ کارہ ایسی ذاتوں کے باہمی اختلاط سے پیدا ہونے والے لڑکے، صرف افرادِ پدری جائداد موجود ہونے کی صورت میں ہی اپنے حصے پانے کے مستحق ہوتے ہیں۔[3] کوٹلیہ یہ بھی ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ مذکورہ بالا اقسام سے کمتر نسب کے لڑکے کسی حصہ کے مستحق نہیں، لیکن وہ اپنی کفالت کے لیے سب سے بڑے لڑکے پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔[4] یہ ضابطہ قدرتی طور پر آیوگوہ، کشتہ، نشادہ، پلکسہ اور چنڈالوں کو حصوں سے محروم کرتا ہے۔ لیکن پارشوا (یعنی ایک برہمن کا شودر عورت سے لڑکا) کی صورت بہتر ہوتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی برہمن کے کوئی اولاد نہ ہو تو پارشوا لڑکا پدری جائداد میں ایک تہائی حصہ پائے گا[5] اور بقیہ دو حصے اس کے موجود بھتیجوں یا ان کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے استاد یا شاگرد کو پہنچیں گے۔[6] اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی برہمن باپ لاولد ہو تو اس کے شودر عورت سے پیدا لڑکے کو بھی معتد بہ حصہ ملتا تھا۔ کسی برہمن کے چاروں ذاتوں کی بیویوں سے لڑکے ہونے کی صورت میں، کوٹلیہ حصوں کی تقسیم کے متعلق دھرم سوتر کے اصول کو تسلیم کرتا ہے۔[7] وہ اس اصول کے دائرہ میں ان کشتری اور ویش باپوں کو بھی شامل کرتا ہے جن کے مختلف ذاتوں کی عورتوں سے لڑکے پیدا ہوں، لیکن ہر صورت میں شودر لڑکے کو سب سے کم حصہ ملے گا۔[8]

---

[1] ایضاً

[2] ارتھ شاستر (2)، 5۔

[3] ارتھ شاستر (3)، 6۔

[4] ایضاً

[5] ایضاً

[6] ایضاً

[7] ارتھ شاستر (3)، 6۔

[8] ایضاً

ارتھ شاستر میں مندرج غلاموں کی حیثیت کے بالمقابل، شودروں کی شہری حیثیت کا مسئلہ ایک غائرانہ تحقیق کا محتاج ہے۔ دھرم سوتروں کے مصنفین کے مثل، کوٹلیہ واضح طور پر آریہ کو ایک آزاد انسان کے طور پر تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی حالت میں بھی کوئی آریہ غلام نہیں بنایا جا سکتا[1] اس کے منطقی نتیجہ کے طور پر اس کا حکم ہے کہ کوئی ایسا شودر جو پیدائشی غلام نہ ہو اور نہ ابھی سنِ بلوغ کو پہنچا ہو، بلکہ ایک آریہ پران (آریہ نسل کا) ہو، اس کے رشتہ دار کی جانب سے اسے فروخت یا رہن کرنے کی سزا بارہ پانے ہوگی اور ہر وہ شخص جو اس معاملہ میں شریک رہا ہو شدید سزا کا مستوجب ہوگا[2] اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تین اونچے ورن کے لڑکے جو شودر عورت سے پیدا ہوں[3] انھیں خریداری یا رہن کے ذریعہ غلام نہیں بنایا جا سکتا تھا، مگر وہ غالباً دوسرے طریقوں مثلاً عدالتی سزا، جنگ میں گرفتاری، یا اپنی مرضی کی غلامی سے اس حیثیت پر پہنچائے جا سکتے تھے[4] چنانچہ کوٹلیہ، جنگ میں پکڑے ہوئے آریہ پران کے غلام بنائے جانے کا حوالہ دیتا ہے[5] چنانچہ اس کے مقرر کیے ہوئے ضابطہ سے صاف ظاہر ہے کہ تین ورنوں کے افراد کے نابالغ لڑکوں کو چھوڑ کر، جو تھے ورن کے دیگر افراد غلام بنائے جا سکتے تھے۔ ان مخصوص شودروں کے معاملہ میں بھی، جن کی تعداد بہت مختصر رہی ہوگی، جرمانہ کی حد سب سے کم یعنی بارہ پانے مقرر کی گئی ہے جو ویش، کشتری اور برہمن ہونے کی صورت میں دھیرے دھیرے بڑھتی ہے[6]

لیکن کسی خانگی پریشانی یا جبلغ قرضوں کے ادا کرنے سے معذوری کے لاحق ہو جانے کی خاص صورت میں کسی آریہ کو تمام زندگی تک کے لیے رہن کیا جا سکتا تھا[7] جہاں تک ان رہن کیے ہوئے لوگوں

---

[1] ارتھ شاستر (3)، 13۔

[2] اوورداسہ درجار یا پرانمہ پرآپتو یہ دہارمہ شودرمہ دکریادھانمہ یہ تسو جنیاد وآدلمہ نیوڈنڈبہ۔
ارتھ شاستر (3)، 13

[3] موازنہ بہ جیسوال منو اور یاجنوالکیہ ص 142۔

[4] ارتھ شاستر {(3)، 3} میں غلامی کے کل نو ماخذ کا ذکر آتا ہے۔ ان کے علاوہ اس کے اور بھی اقسام ہو سکتے ہیں۔

[5] ارتھ شاستر (3)، 13۔

[6] ایضاً

[7] اتھو آریا مادھایہ کلبندھنہ تور یانا ماپری نشکریا مہ چادھیگمیہ بالمہ سہائی یدا تارہ وایورومہ نشکریرن۔
ارتھ شاستر (3)، 13

(آہتکوں) کا تعلق ہے، کوٹلیہ متعدد نرم ضابطے مقرر کرتا ہے۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ گروی رکھے ہوئے شخص کو اس کا رشتہ دار جس قدر جلد ممکن ہو چھڑا لے۔ وہ کسی ناپاک کام پر نہیں لگایا جا سکتا۔ اگر کوئی گروی رکھی ہوئی عورت ایسی حالت میں کہ اس کا مالک برہنہ نہا رہا ہو، اس کی خدمت میں حاضر رہے یا اگر مالک اس کی عصمت دری کرے یا اسے گالی دے یا تکلیف پہنچائے تو ان تمام صورتوں میں وہ اس عورت کی قیمت کا مستحق نہ رہے گا اور وہ خود بخود آزاد ہو جائے گی۔ کسی گروی رکھی ہوئی جوان عورت کے ساتھ زنا بالجبر کرنے کی صورت میں، مالک کا ادا کیا ہوا زر خرید ہی ساقط نہ ہو جائے گا، بلکہ اسے ایک معینہ رقم (شلک) بھی عورت کو اور اس (شلک) کا دو چند حکومت کو ادا کرنا ہوگا۔ اگر کوئی مالک کسی ایسی گروی رکھی ہوئی ملازم عورت کے ساتھ جو تیمارداری کا کام کرتی ہو، ناجائز تعلقات رکھتا ہو، تو اس پر پہلا جرمانہ عائد ہوگا۔ اسی سیاق میں یہ درج کیا گیا ہے کہ ایک عالی نسب خدمت گار کے ساتھ تشدد کرنے سے اسے بھاگ جانے کا حق حاصل ہوتا ہے[1] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غالباً آہتکے بھی اونچے درن سے ماخوذ تھے۔ بدقسمتی سے مذکورہ بالا عبارت کے ترجمہ میں شاما شاستری، داس اور آہتکہ کے مابین کوئی تفریق نہیں کرتا بلکہ بغیر کسی امتیاز کے دونوں کے لیے غلام کا لفظ استعمال کرتا ہے[2] لیکن کوٹلیہ کے متعدد بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ داس اور آہتکے دو واضح زمرے تھے۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ داسوں اور آہتکوں کے کیے ہوئے معاہدوں کو کالعدم قرار دینا چاہیے[3] وہ یہ بھی درج کرتا ہے کہ بادشاہ کو اس بات کی فکر رکھنی چاہیے کہ لوگ اپنے داسوں اور آہتکوں کے حقوق کا خیال رکھیں[4] کوٹلیہ یہ مزید درج کرتا ہے کہ جو عورت کسی داس، پربیچارک (نوکر) یا آہتکہ کے ساتھ برے فعل پر رضامند ہو جاتی ہے اسے مار ڈالنا چاہیے[5] ان تمام صورتوں میں شاما شاستری یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آہتکہ داس سے مختلف ہوتا ہے اور وہ اسے ایک گروی رکھا ہوا یا اجرت کا مزدور بیان کرتا ہے[6] چونکہ داس کرمکر کلپہ کے باب میں آہتکوں کو داسوں کے ساتھ خلط ملط کر دیا

---

[1] سدھو مو بچار کہ سیا بھیرجا تیبہ ایہ کرمنہہ - ارتھ شاستر (3)، 13 -

[2] ترجمہ، ص 206

[3] ارتھ شاستر (3)، 1 -

[4] ایضاً (2)، 1

[5] ایضاً (4)، 13

[6] ارتھ شاستر کا ترجمہ (3)، 1۔ اور (2)، 1۔

گیا ہے، لہٰذا اول الذکر کے متعلق جو نرم ضابطے تھے انھیں داسوں کے متعلق بھی خیال کیا گیا ہے[1]۔ لیکن مذکورہ بالا تجزیے سے واضح ہوتا ہے کہ کوٹلیہ کے یہ ضابطے گروی رکھے ہوئے مزدوروں سے متعلق تھے جن میں سے بیشتر غالباً آریہ ورنوں کی عورتیں تھیں۔ مذکورہ بالا قاعدوں کا یہ بھی مفہوم ہے کہ مالک تمام داسیوں کو زدوکوب کرسکتا، انھیں گالی دے سکتا اور انھیں ناپاک کاموں میں لگا سکتا تھا۔

غلاموں کی رہائی کے بارے میں کوٹلیہ کے متعدد ضابطے مخصوص طور پر آریوں کے متعلق معلوم ہوتے ہیں جن کی حیثیت کو گھٹا کر غلام بنا دیا گیا تھا۔ یہ ضابطہ مقرر کیا گیا ہے کہ ایسے شخص کے بچہ کو جس نے اپنے کو بیچ ڈالا ہو ایک آریہ (آزاد) تصور کرنا چاہیے[2]۔ کوئی شخص مالک کے کام کو بغیر نقصان کیے ہوئے اپنی کمائی کرسکتا ہے، اپنی موروثی جائداد کا وارث ہوسکتا ہے اور اس طور پر اپنی قیمت خرید کو ادا کرکے اپنی آریائیت (آریت دم) کو دوبارہ حاصل کرسکتا ہے[3]۔ لڑائی میں گرفتار کیا گیا آریہ یرغمال اپنا ہدیہ ادا کرکے رہائی حاصل کرسکتا ہے[4]۔ ہدیہ کی وصولی کے بعد کسی داس کو آریہ نہ تسلیم کرنے کی سزا 12 پانوں کا جرمانہ ہوگا[5]۔ ایسی جملہ صورتوں میں آریائیت کی دوبارہ بحالی کا سوال شودروں کے لیے نہیں بلکہ محض ان لوگوں کے لیے جو پہلے آریہ رہے ہوں، پیدا ہوسکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ مذکورہ بالا ضابطوں کا اطلاق اونچے ورنوں کے ان لڑکوں پر ہوسکتا ہے، جو شودر ماؤں کے پیدا ہوں۔

کوٹلیہ محکوم لوگوں کی رہائی کے بیان کے سلسلے میں دو اصطلاحوں کا استعمال کرتا ہے۔ آریوں کے لیے آریت دم کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ لیکن جب غیر آریائی غلاموں کی آزادی کا سوال ہوتا ہے تو ادا س کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ مثلاً یہ ضابطہ مقرر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی مالک اپنی غلام عورت سے بچہ پیدا کرتا ہے تو ماں اور بچہ دونوں ہی آزاد متصور ہوں گے[6]۔ اگر اپنے کنبہ کے کفالت کی خاطر ماں غلام ہی رہنا چاہتی ہو تو اس کی ماں، بھائی اور بہن رہا کر دیے جائیں گے (ادا سا بھویو ہ)[7]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] جیسوال "منو اور جنہ والکیہ"، ص 229
[2] آرتھہ وکرینا تھ پرجا ماریا مہ وویات (ارتھ شاستر: (3)، 13
[3] ارتھ شاستر (3)، 13
[4] ایضاً
[5] ایضاً
[6] سا ترکم ادا سہ وویات۔ ارتھ شاستر (3)، 13
[7] ارتھ شاستر (3)، ٹی گنپت شاستری کے مطابق 13

ان داسوں کی غلامی تو ختم ہو جاتی تھی لیکن وہ آریے نہ ہو سکتے تھے۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ابتدائی پالی تحریروں میں غلاموں کی رہائی کے لیے بھجّلّہ[1] کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے اور یہ واضح طور پر درج کیا گیا ہے کہ کوئی آریہ محض درنوں کے درمیان اور کوئی یَوَن، آریوں کے درمیان غلام بن سکتا تھا۔

یہ بتانا مشکل ہے کہ آیا قیمت خرید ادا کر کے رہائی حاصل کرنے کے متعلق جو ضابطہ مقرر کیا گیا تھا اس کا اطلاق مثل آریہ غلاموں کے غیر آریہ غلاموں پر بھی ہوتا تھا یا نہیں۔ غالباً قیمت کی ادائیگی کے بعد بھی شودر غلاموں کی رہائی، مالک کے اختیار تمیزی ہی پر موقوف رہا کرتی لیکن بعض اوقات یہ رہا بھی کر دیے جاتے تھے کیونکہ یہ ضابطہ مقرر کیا گیا ہے کہ بجز ان کے جو اپنے کو خود غلام بنائیں، ایک بار رہائی پائے ہوئے مرد یا عورت غلام کو اس کی زندگی بھر کے لیے فروخت یا رہن کرنے کی سزا بارہ پَنے ہو گی[2]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک معمولی غلام بھی جائداد رکھ سکتا تھا اور مالک انھیں اس سے محروم نہ کر سکتا تھا[3]۔ اس سے اس کو قدرتاً اپنے کو رہا کرانے میں مدد مل سکتی تھی۔

کوٹلیہ، غلاموں کے ساتھ سلوک کے متعلق کچھ ضابطے درج کرتا ہے جن کا اطلاق ہو سکتا ہے کہ شودر کے علاوہ اونچے درنوں کے غلاموں پر بھی ہوتا ہو۔ اس کی ہدایت ہے کہ کوئی غلام جو آٹھ برس سے کم عمر کا ہو اور جس کے رشتہ دار ہوں اسے اس کی مرضی کے خلاف ذلیل کاموں میں نہیں لگایا جا سکتا اور نہ اسے کسی غیر ملک میں فروخت یا رہن کیا جا سکتا ہے[4]۔ اسی طور پر ایک حاملہ عورت غلام، اس کی زچگی کے لیے انتظام کیے بغیر فروخت یا رہن نہیں کی جا سکتی[5]۔ پھر، مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے غلام کو بغیر کسی سبب کے قید کرے[6]۔ جنپد نویشیہ کے باب میں بادشاہ کے لیے لازم کیا گیا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے داسوں اور آہتکوں کے حقوق کے تحفظ پر مجبور کرے[7]۔ یہ اشوک کی ان تاکیدی ہدایات کے مثل معلوم ہوتی ہے کہ غلاموں اور نوکروں

---

[1] بھجّلّہ کے تحت۔ پالی۔ انگلش ڈکشنری۔
[2] ارتھ شاستر (3)، 13
[3] ایضاً
[4] ایضاً
[5] ایضاً
[6] ایضاً
[7] ارتھ شاستر (2)، 1

کے ساتھ مہربانی کا سلوک کرنا چاہیے[1]

لیکن کوٹلیہ کے نرم ضابطوں کے حدود میں بیشتر آجاتے اور سابق آریہ غلام آتے ہیں جن کی تعداد ضرور کم رہی ہوگی۔ ان قاعدوں میں سے صرف چند کا اطلاق زیادہ تعداد والے عام غلاموں پر تھا، جو واضح طور پر شودر تھے۔ اس امر پر نگاہ نہیں رکھی گئی جس کے باعث یہ غلط نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ کوٹلیہ کے ضابطے بالواسطہ طور پر غلامی کا انسداد کرنے والے تھے یا یہ کہ اس نے اپنے ہموطنوں کو ایک آزاد قوم میں تبدیل کرنے کی پالیسی کا اجرا کیا تھا۔[2] اس کے نرم قانون خاص طور پر غیر آریہ یا شودر غلاموں کی نہیں بلکہ نو آریہ غلاموں کی حیثیت کے تحفظ کے سلسلہ میں اس کی فکرمندی کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ ایک قدرتی بات ہے۔ کیونکہ کوٹلیہ، شہادت، زنا اور وراثت کے قوانین کے سلسلہ میں، شودر اور تین اونچے ورنوں کے افراد کے درمیان تفریق کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔[3] گو کہ کوٹلیہ، دھرم سوتروں کے مثل ایک آریہ اور ایک شودر کے درمیان کوئی واضح امتیاز قائم نہیں کرتا۔ لیکن غذا کی فراہمی کے سلسلہ میں وہ ایک آریہ اور داس کے درمیان ایک غیر مبہم تفریق کرتا ہے[4] اور اس میں کوئی شک نہیں کہ داس شودر کا مرادف ہے۔

غلامی کے متعلق کوٹلیہ کے نسبتاً زیادہ مفصل قوانین، جب کہ دھرم سوتروں میں نہیں ملتے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ موریائی ہندوستان میں غلاموں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ ارین، میگستھنیز کے حوالے سے درج کرتا ہے کہ کوئی بھی ہندوستانی غلاموں سے کام نہیں لیتا۔[5] لیکن اونیسی کریٹوس کی تحریر جسے اسٹریبو زیادہ قابل اعتماد تصور کرتا ہے اس بیان کی زیادہ ترمیم کرتی ہے، کیونکہ اسٹریبو میگستھنیز کو جھوٹوں کی جماعت میں جگہ دیتا ہے۔[6] اونیسی کریٹوس کا بیان ہے کہ غلاموں کا نہ رکھنا موسیکنوس ملک کے لوگوں کی جس میں موجودہ سندھ کا ایک بڑا حصہ شامل تھا، ایک خصوصیت تھی۔[7] بقول اس کے وہ لوگ غلاموں کے بجائے نوجوانوں کو ان کے

---

[1] راک ایڈکٹ آف اشوک، 9 (گرنار)، (1)، 4- پلار ایڈکٹ آف اشوک (گرنار)، (1)، 2،

[2] جیسوال، منو اور یاجنہ ولکیہ، صفحہ 209۔ بی۔ این دت، ہندوستانی نظام سیاست کا مطالعہ ص ص - 15-137

[3] حوالۂ بالا ص ص 161- 3

[4] ارتھ شاستر (2)، 15۔ موازنہ بہ ایک آریہ اور ایک پنچ کے درمیان امتیاز جو ارتھ شاستر (1)، 14 میں درج ہے۔

[5] میکرنڈل میگستھنیز اور ارین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص ص 211- 13، جز 10۔

[6] ایضاً ص ص 18- 19۔

[7] میکرنڈل کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، صفحہ 55۔ اسٹریبو، جز 54۔

خنفوانِ شباب میں ملازم رکھتے تھے جیسا کہ ڈین لوگ اپھیوتی[1] اور لیسی ڈیمونیٹین لوگ، زرعی غلاموں (Helots.) سے کام لیتے تھے۔ اس سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ ماؤسی کنوئی کے پاس بھی ایسے لوگوں کا ایک طبقہ تھا جو کسی کی منفرد ملکیت میں تو نہ ہوتا، لیکن وہ فی الجملہ سماج کے زرعی غلاموں کے طور پر کام کرتا تھا۔[2] یہ دستور اس براہمنی نظریہ کی توثیق کرتا ہے کہ شودر تین اونچے ورنوں کے افراد کی بطور غلاموں اور اجرت کے مزدوروں کے خدمت کے لیے مخصوص ہیں۔

موریائی عہد میں فی الجملہ شودروں کی شہری اور سیاسی حیثیت میں کسی بنیادی تبدیلی کے واقع ہونے کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ ماقبل موریائی عہد کے درمیان ان پر جو قانونی اور سیاسی بندشیں عائد کی گئی تھیں، ان میں سے خاص خاص برقرار رہیں۔ اشوک ستون کے چوتھے فرمان میں راجوکوں کو تاکید کرتا ہے کہ جنھیں کے لوگ جو اس کی سرپرداری میں دیے گئے ہیں وہ ان کے درمیان ویوہار سمتا اور ڈنڈ سمتا کو جاری کریں۔[3] ان دو اصلاحوں کا ترجمہ "عدالتی کارروائیوں میں غیر جانب داری" کیا گیا ہے[4] لیکن ورنوں پر مبنی پرانے قانونی امتیازات کے سیاق میں، مذکورہ بالا اصطلاحیں غالباً ایک مثالی بادشاہ کی ان امتیازات کو منہدم کرنے کی کوشش کو ظاہر کرتی ہے۔ اس پالیسی پر کس طرح سے اور کس حد تک عمل ہوا، لامعلوم ہے۔ غالباً دیرینہ تعصبات کی موجودگی میں ایسے ضابطہ کا ناکامیاب ہونا لازمی تھا۔ اس کے علاوہ چونکہ یہ ضابطہ اس کے عہدِ حکومت کے ختم ہوتے ہوتے تقریباً 235 قبل مسیح میں[5] جاری ہوا تھا، لہٰذا اس کی موت کے قبل اس پر زیادہ دنوں تک مشکل ہی سے عمل ہو سکا رہا ہوگا۔ لہٰذا اس فرمان نے محض برہمنوں کی مخالفت کو نچلے طبقہ کے افراد کو کچھ فائدہ پہنچائے بغیر، مشتعل کیا ہوگا۔

ارتھ شاستر جس کا خاص تعلق معاشیات اور ملکی نظام کے مسائل سے ہے، قدرتی طور پر شودروں کے سماجی حالات کے متعلق اس قدر اطلاعات فراہم نہیں کرتا جس قدر دھرم سوتر کرتے ہیں لیکن یہ شودروں کے شادی بیاہ کے طریقوں اور ان کی عورتوں کی حالت کے متعلق اچھی باتیں درج کرتا ہے۔ اس کی اطلاع کے

---

1. زرعی غلاموں (Helots.) کے مثل، وہ زمین سے بندھے ہوئے تھے۔
2. میکرنڈل، کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، ص41۔ اسٹریبو جز 34۔
3. پلار ایڈکٹ 4 دہلی۔ ٹوپرا کتبہ، (1)، 15۔
4. Corpus Inscriptionum Indicarum، (1)، 125۔
5. ایضاً۔ تعارف ص36

مطابق تین اونچے ورنوں میں ہاتھ پکڑنے (پانی گرہن) کی رسم کے قبل، دولہن کو مسترد کر دینا جائز ہے، لیکن شودروں میں جنسی تعلق کے قائم ہونے کے قبل تک اس کی اجازت ہے[1]۔ اس کے بعد یہ کہا جاتا ہے کہ شادی کے پہلے چار مسلمہ طریقوں میں، طلاق کی اجازت نہیں ہے[2]۔ اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ شادی کے ان طریقوں یعنی گاندھرو، آسور، راکشس اور پیشاچ میں اس کی اجازت ہے۔ یہ بات پہلے آچکی ہے کہ ویشوں اور شودروں میں گاندھرو اور پیشاچ طریقوں پر شادیاں رائج تھیں[3]۔ اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان شادیوں کی منسوخی آسان خیال کی جاتی تھی۔ کوٹلیہ کا بھی یہ قول ہے کہ شادی کے مسلّم طریقوں میں باپ کی رضا مندی ضروری ہوتی ہے لیکن غیر مسلمہ طریقوں میں ان کی رضا مندی بھی درکار ہوتی ہے[4]۔ اس سے بالواسطہ طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نچلے طبقوں میں مادرانہ برتری کے عنصر کی موجودگی ان کی عورتوں کو کچھ اہمیت عطا کرتی تھی۔

کوٹلیہ کے مذکورہ بالا ضابطے ابتدائی دھرم سوتروں میں نظر نہیں آتے لیکن کوٹلیہ مختلف ورنوں کے غیر موجود شوہروں کی بیویوں کے لیے انتظار کی تقریباً وہی مدت مقرر کرتا ہے جو وششٹھ نے کیا ہے۔ سب سے کم مدت شودروں کی بیوی کے لیے معین کی گئی ہے[5]۔ یہ تمام بندشیں ظاہر کرتی ہیں کہ شودروں میں شادی کی بندشیں اس قدر مستحکم نہ تصور کی جاتی تھیں جس قدر کہ اونچے ورنوں کے افراد میں جن کے یہاں عورتیں مردوں کی بہت زیادہ محکوم تھیں۔

یہ سمجھا دیا گیا ہے کہ کوٹلیہ کا دولہا کے لیے سولہ سال کا اور دولہن کے لیے بارہ سال کی عمر کا مقررہ ضابطہ[6]، غیر برہمنی ذاتوں، خصوصاً زود رپیشہ طبقہ کے لیے تھا جو جلد اولاد کے خواہشمند رہا کرتے[7] لیکن

---

[1] دیواہ نتو تریانا مہ پوروشا بہ ورنانا مہ پانی گرہنا سدھہ موپاورتنام شودرانا مہ چہ پر کرمنا بہ۔ ارتھ شاستر (3)، 15۔ ڈی۔ شرما شاستری پرکرمنہ لکھتا ہے (2، صفحہ 93)۔ وہ یونکتہ تمہ ودھیکر تیہ یعنی لڑکی کی دوشیزگی کے خاتمے اس کی وضاحت کرتا ہے۔ شرما شاستری کا اس کا ' شادیاں ' ترجمہ کرنا مہمل ہے۔ میئر اس کا ترجمہ ' ہمبستری ' کرتا ہے (صفحہ 296)

[2] ارتھ شاستر (3)، 3۔

[3] حوالہ مذکورہ بالا، صفحہ 115

[4] ارتھ شاستر (3)، 2۔

[5] ایضاً (3)، 4

[6] ایضاً (3)، 3

[7] کے۔ وی رنگا سوامی آئینگر، ہندوستانی طبقہ واریت، صفحہ 65۔ فٹ نوٹ 5۔

جس سیاق میں اس ضابطہ کا ذکر آیا ہے اس سے اس مفروضہ کی بالکل تائید نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف، نچلے ورنوں پر اس ضابطہ کے منطبق کیے جانے کے حوالوں کی غیر موجودگی میں، ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ یہ چاروں ورنوں کی، ان کے تفوق کے لحاظ سے روش کا ایک معیار مقرر کرتا ہے۔

کوٹلیہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ نابکے، کھلاڑی، گویّے، ماہی گیر، شکاری، گلہ بان، شراب کھینچنے والے، خوانچہ فروش اور ایسے دوسرے لوگ معمولاً اپنی عورتوں کے ساتھ سفر کرتے ہیں[1]۔ اونچے ورنوں کے ساتھ یہ صورتِ حال نہ تھی۔ ان کی سرگرمیاں ان کے گھروں کی چہار دیواری تک محدود رہا کرتی تھیں۔ شودر ورن کی عورتوں کی ان کے گھر کے باہر کی زندگی کا سبب یہ تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی گذراوقات کی غرض سے کھیتوں اور چراگاہوں میں کام کرنے پر مجبور تھیں۔ کیونکہ کوٹلیہ یہ قرار دیتا ہے کہ بٹائی کے کاشتکاروں اور گلہ بانوں کی بیویاں اپنے شوہروں کے قرض کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہیں[2]۔

اس عہد کے دوران، ذاتوں میں معمولاً گوت بیاہ کا رواج تھا۔ ایرین سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ کوئی کسان، دستکار طبقہ کی عورت سے اور کوئی دستکار کسان طبقہ کی عورت سے شادی نہ کر سکتا تھا[3]۔ لیکن یہ امر کہ اونچے ورنوں کے افراد اور شودروں کے درمیان بھی کچھ شادیاں ہوئی تھیں، کوٹلیہ کے مقررہ قانونِ وراثت اور نیز اس کی مخلوط ذاتوں، مثلاً انترالوں کی فہرست سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ نشاد، پارشو، چنڈال، پلکہ، شوپاک، کنتۃ، آیوگو، کشکہ (دھرم سوتروں میں مندرج ککٹکہ)، رتھ کار، دینیۃ وغیرہ[4] کے اصل کے متعلق براہمنی نظریہ کو دہراتا ہے۔ کوٹلیہ کا قول ہے کہ دینیہ اور رتھ کار کے فرائض ایک دوسرے کے مماثل ہیں[5]۔ وہ صاف الفاظ میں مزید یہ کہتا ہے کہ ان مخلوط ذاتوں کے لوگوں کو اپنی ذاتوں ہی کے اندر شادی بیاہ کرنا چاہیے[6]۔ بادشاہ کو اس پر نگاہ رکھنی چاہیے کہ یہ اپنے پیشوں کو اختیار کرتے

[1] تالاپچار نمت سیہ بندھکہ لبدھکہ گوپالکہ شاؤنڈیکہ نامہ تنتھیہ چیہ پرسر شٹرستری کا تامہ پیتھیہ نو سرتمہ درشہہ۔ ارتھ شاستر (3)، 4۔

[2] استری واپرتشر ادیی تپکرتمہ رنم انیترہ گوپالکار دھینکی بھیابہ۔ ارتھ شاستر (2)، 11

[3] انڈین انٹی کوئیری، (5)، 92۔

[4] ارتھ شاستر (3)، 7۔ کوٹلیہ ورایتوں کی ایک نئی تعریف کرتا ہے۔ وہ ان میں چار ذاتوں میں سے کسی کے بھی ناپاک لوگوں کے کسی نیچی ذات کی عورت سے پیدا لڑکے بتاتا ہے۔ ایضاً

[5] کرمنا دینیو رتھ کارہ۔ ارتھ شاستر (3)، 7۔

[6] ایضاً۔ یہ تعبیر ٹی۔ گنپت شاستری کی اس عبارت کی بناوٹ کی بنیاد پر ہے {(2)، 44} ۔ شرما شاستری ان کی مختلف بناوٹ بتاتا ہے جس سے سمجھا جاتا ہے کہ ذات کے اندر کی شادیاں محض وٹنوں تک محدود تھیں۔

ہیں[1] وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ وہ ان احکام کو خود تسلیم کرے اور اپنی رعایا سے ان کی پابندی کرائے[2]۔ یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ تمام مخلوط ذاتوں کے درمیان وراثت کے برابر حصے ہوں گے[3]۔ اس کے قول کے مطابق چنڈالوں کو چھوڑ کر بقیہ تمام مخلوط ذاتیں (انترا ے) شودروں کا پیشہ اختیار کر کے اپنا گذر بسر کر سکتی ہیں[4]۔ چنانچہ محض چنڈالوں کو ذلیل ذات شمار کیا گیا ہے اور بودھوں کی فہرست میں مندرج رتھ کاروں، ڈمینوں، پکسوں اور نشادوں کو حذف کر دیا گیا ہے۔

پہلے گذر چکا ہے کہ پانڈلی نے چنڈالوں کو شودروں میں شامل کیا ہے لیکن کوٹلیہ انہیں شودر نہیں خیال کرتا[5]۔ چار ورنوں کے نظام میں انہیں کوئی جگہ حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ کوٹلیا کے قول کے مطابق چنڈالوں اور جنگلی قبیلوں کے جانوروں اور چڑیوں کو ضرر پہنچانے کا جرمانہ، چار ورنوں کے افراد کے جانوروں اور چڑیوں کو ضرر پہنچانے کے جرمانہ کا نصف ہوگا[6]۔ چار ورنوں کے علاوہ کوٹلیہ انتا وسائنو کا ذکر کرتا ہے[7] جو چنڈالوں کے مماثل معلوم ہوتے ہیں کیونکہ آخر الذکر مواضعات کے باہر قبرستان کے قریب رہتے تھے[8]۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ اگر کوئی چنڈال کسی آریہ عورت کو چھو دے تو اس پر ایک سو پانوں کا جرمانہ ہوگا[9]۔ اس کا یہ مفہوم ہوا کہ اگر وہ کسی شودر عورت کو چھوئے تو اس پر کوئی جرمانہ نہ ہوگا۔ اسی طور پر چنڈالوں کے استعمال کے تالاب کو کوئی دوسرا نہیں استعمال کر سکتا[10] لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ چنڈالوں کا اچھوت تصور کیا جانا برقرار رہا لیکن پارشوں اور نشادوں کے ایسی دوسری مخلوط ذاتوں کے متعلق یہ صورت نہ تھی۔ کیونکہ کوٹلیہ

---

[1] پرداور گامی تواہہ ورتّانو رتھہ مودھرمان استھاپئیت۔ ارتھ شاستر (3)، 7۔

[2] ارتھ شاستر (3)، 7۔

[3] ایضاً۔

[4] ارتھ شاستر (3)، 7۔ ڈی گنپت شاستری (2)، 4، کے مطابق

[5] ارتھ شاستر (3)، 7۔

[6] چنڈالا رینہ چرا نامردھمہ ونڈاھہ۔ ارتھ شاستر (3)، 10

[7] ارتھ شاستر (3)، 15۔

[8] ارتھ شاستر (2)، 4۔

[9] ارتھ شاستر (3)، 20۔

[10] ارتھ شاستر (1)، 14

کسی برہمن باپ کے کوئی اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں اس کے پارشو لڑکے کے لیے حصہ مقرر کرتا ہے۔[1]
ارتھ شاستر چنڈال کے ایک نئے دھندے سے ہمارا تعارف کراتا ہے۔ اس سے ایک بدچلن عورت کو گاؤں کے بیچوں بیچ کوڑے مارنے کا کام لیا جا سکتا ہے۔[2] اس سے ایسے مردوں اور عورتوں کی لاشوں کو جنھوں نے کسی طریقہ پر خودکشی کی ہو، رسّی میں باندھ کر عام راستہ پر کھینچنے کو کہا جا سکتا ہے۔[3]

کوٹلیہ شودروں کی مذہبی حالت کے متعلق کچھ اطلاعات فراہم کرتا ہے۔ وہ یہ قرار دیتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دیوتا یا بزرگوں کے نام کے کھانوں پر بودھوں اور آجیوکوں ایسے ورشلا سنیاسیوں کی ضیافت کرے تو اس پر سو پانوں کا جرمانہ ہوگا۔[4] شاما شاستری ورشلہ کا ترجمہ شودر کرتا ہے، لیکن یہ عبارت واقعۃً شودروں کے متعلق نہیں بلکہ ایسے سنیاسیوں کے متعلق ہے جنھیں برہمن بلا کسی تفریق کے شودر کہتے ہیں۔
پھر بھی اشوک سنیاسیوں کا ان کی ذات کا لحاظ کیے بغیر احترام کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر جب کسی وزیر نے اشوک کے اس رویہ پر تنقید کی تو اس نے یہ جواب دیا کہ ذات پات کا لحاظ شادی بیاہ اور دعوتوں میں ہوتا ہے نہ کہ دھمتہ (دھرم) کے رسوم میں۔[5]

کوٹلیہ کے ایک ضابطہ میں بعض شودروں کے لیے مذہبی اور تعلیمی سہولتوں کی فراہمی کے امکان کی گنجائش نکلتی ہے۔ ماتحتوں کے چال چلن کی جانچ کے کچھ طریقے معین کرتے ہوئے وہ ایک مخصوص طریقہ کی سفارش کرتا ہے جس سے مذہبی خفگی کی بنا پر ان کے اندر اس کے احکام کی خلاف ورزی کرنے کی ترغیب کی آزمائش ہوتی ہے۔ بادشاہ کو ایسے پجاری کو برطرف کر دینا چاہیے جو حکم دیے جانے پر کسی غیر مستحق شخص کو ویدک تعلیم دینے سے منکر ہو یا جو کسی ایسے شخص کے کیے ہوئے ہوَن میں جواب کرنے کا حق نہ رکھتا ہو (آیا بیا یجنا دھیاپنے)[6] پجاری کی خدمات

---

[1] ارتھ شاستر (3)، 6۔

[2] ارتھ شاستر (3)، 3۔ ممکن ہے کہ چنڈال اپنی وحشیانہ خونخواری کے باعث اس کام کے لیے مخصوص طور پر منتخب کیے گئے ہوں۔

[3] رجّو نا پکرشو۔ ارتھ (4)، 7۔ شرما شاستری گھاٹیت سوا یما تمانم' کا ترجمہ 'دوسرے کے خودکشی کرنے کا سبب بنتا ہے' کرتا ہے جو درست نہیں معلوم ہوتا۔

[4] ارتھ شاستر (3)، 20۔

[5] بحوالہ پی۔ ایل۔ نرسو 'بودھ مت کی ماہیت'۔

[6] ارتھ شاستر (1)، 10۔

نہ انجام دے۔ برطرف کیے ہوئے پوجاری کو چاہیے کہ وہ بادشاہ کو بے دھرم ہونے کی بنا پر معزول کرنے کی سعی کرے۔ اگر بنیے اس مذہبی ترغیب سے مغلوب نہ ہوں تو انھیں پاک تصور کرنا چاہیے۔[1] اس عبارت میں جسے منگلا (ا) جیا کو ایک شودر عورت کا لڑکا (شودر پتر) بیان کرتا ہے[2] لہٰذا اس ضابطے سے یہ سمجھنا مناسب ہے کہ اونچے ورنوں کے شودر لڑکوں کے لیے اگر بادشاہ چاہے تو ہون کی انجام دہی اور علم کا حاصل کرنا ممکن ہوسکتا ہے جو موریائی عہد میں بادشاہ کی اعلیٰ اقتدار کی علامت ہے لیکن غالباً اس سلسلے میں معمول کا طریقہ کوٹلیہ کے ایک دوسرے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا واضح بیان ہے کہ کسی شودر عورت کے شوہر کی شرکت میں انجام دیے گئے ہون کی قدر و قیمت گھٹ جاتی ہے[3] لہٰذا اس کی ہدایت ہے کہ ایسے پوجاری کی خاطر مدارات نہ کرنی چاہیے[4]

موریائی عہد میں حکومت شودروں سے بڑے پیمانے پر غلاموں، مزدوروں اور دستکاروں کا کام لیتی تھی۔ ان کی اجرتوں کے تعین کے باوجود معاشی تنظیم میں تناؤ کی علامات ظاہر ہو رہی تھیں چونکہ حکومت کے زرعی کاموں کے لیے داسوں اور کرمکروں کی کافی تعداد دستیاب نہ ہو رہی تھی، لہٰذا شاہی زمینوں کو بٹائی کے کاشتکاروں کے نام پٹے پر اٹھانے کا طریقہ اختیار کرنا ضروری خیال کیا گیا۔ یہ غالباً نچلے طبقے کے لوگ ہوتے تھے۔ دوسرے شودروں کو زیادہ آباد علاقوں سے منتقل کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حکومت نے نئی زمینوں کو تصرف میں لانے کی پالیسی اختیار کرکے بلا زمین کے شودروں کو زمینیں فراہم کیں۔ سیاسی اور سماجی اعتبار سے شودروں پر پرانے امتیازات قائم رہے، حالانکہ معلوم ہوتا ہے کہ کوٹلیہ نے اونچے ورنوں کے شودر لڑکوں کے معاملہ میں متعدد رعایتیں نافذ کیں۔ وہ غلام نہ بنائے جاسکتے تھے، پدری جائداد میں انھیں حصہ مل سکتا تھا[5] اور مخصوص صورتوں میں وہ ویدک قربانی اور تعلیم کے حقوق سے بھی استفادہ کرسکتے تھے لیکن شودروں کا بیشتر طبقہ پرانی بندشوں کا شکار رہا۔

---

[1] ایضاً

[2] جرنل آف اورینٹل ریسرچ مدراس، (23)، 32۔ ڈی گنپت شاستری 'ایجیا' کی تعبیر ورشلی پتی یعنی ایک شودر عورت سے کرتے ہیں۔ (1)، 48

[3] ارتھ شاستر (3)، 14۔

[4] اودشیہ نیکتو میناذیم۔ ایضاً

[5] ایسا رتھ کارا ور پارشو تک محدود تھا۔

ارتھ شاستر سے ہمیں نچلے طبقوں کی عام روش کا کچھ اندازہ ملتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ جن حالات میں زندگی کے دن بسر کرتے تھے، ان سے ذرا بھی خوش نہ تھے۔ کوٹلیہ کی مجرموں اور مشتبہ افراد کی فہرست میں ایسے بہت سے لوگ شامل ہیں جن کی ذاتوں اور دھندوں کو سماج میں کمتر شمار کیا جاتا تھا۔ (دہین کرمہ جاتم)۔ ان پر قاتلوں، ڈاکوؤں یا خزانوں اور امانتوں میں خیانت کرنے والوں کا شبہ کیا جاتا تھا۔[1] کوٹلیہ کا قول ہے کہ چوری اور نقب زنی کی واردات کے سلسلہ میں رذیل قسم کی غریب عورتوں اور نوکروں سے بھی جانچ کرنی چاہیے۔[2] وہ یہ بھی قرار دیتا ہے کہ اگر کوئی مالک قتل کر دیا جائے تو اس کے نوکروں سے دریافت کرنا چاہیے کہ کیا اس نے ان کے ساتھ کوئی تشدد یا بے رحمی کا برتاؤ کیا تھا۔[3] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خانگی ملازمین بعض اوقات اپنے مالکوں پر قاتلانہ حملے کیا کرتے تھے۔ کوٹلیہ کا یہ بھی حکم ہے کہ جب کوئی شودر اپنے کو برہمن کہے، دیوتاؤں کا مال چرائے یا بادشاہ کے خلاف دشمنی کا مظاہرہ کرے، تو ایسی صورت میں یا تو وہ زہریلے مرہم کو استعمال کرکے اندھا کر دیا جائے گا یا اسے ۸۰۰ پانوں کا جرمانہ ادا کرنا ہوگا۔[4] اس سے کچھ شودروں کی پروہتوں اور بادشاہ کے اقتدار کے خلاف مخاصمت ظاہر ہوتی ہے۔ پارشوہ کی باغیانہ سرگرمیوں کا بھی ایک حوالہ ملتا ہے۔ اس کی حکومت مخالف سرگرمیوں کا توڑ بھی اسی طریقہ پر کیا جاتا تھا جو کسی باغی وزیر کے خلاف استعمال ہوتا تھا۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ بادشاہ کو اپنے جاسوسوں کے ذریعہ مشتبہ شخص کے خاندان میں جھگڑے پیدا کرکے بالآخر اسے حکومت کی طرف سے پھانسی دے دینا چاہیے۔[5] مذکورہ بالا حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شودر ورن کے افراد اپنے مالکوں سے خوش نہ تھے۔ چونکہ ان کے ردعمل کے لیے پرامن راہیں نہ تھیں، لہٰذا یہ کبھی کبھی ڈاکہ زنی، نقب زنی، مندر کے سامانوں کی چوری، مالک کے قتل، برہمنوں کی ریاکاری پر حملہ اور

---

[1] ارتھ شاستر (۴)، ۶

[2] ایضاً

[3] رگدھیبہ ہردیہ مدگدھمہ درستوا وابیبہ پریچار کرجنمہ وا آدنڈ پارشیاد تیبارگت۔ ارتھ شاستر (۴)، 7

[4] شدرمیہ براہمنہ وادینہ دیودرو یمو سنر نورا جہ دوش تما دشتو تو دو نبیتر بھید جنچہ یو گا نحیہان دھتومش تشتوداونڈھہ۔ ارتھ شاستر (۴)، 15۔ برہمنوادی شودر کو اس شخص سے جو دیوتا کا مال چرائے یا بادشاہ کا دشمن ہو، مختلف خیال کرنے کے لیے جیسا کہ شرما شاستری نے اس عبارت کے ترجمہ میں تصور کیا ہے (ترجمہ صفحہ 255) کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا۔

[5] ارتھ شاستر (5)، 1 مبنی بہ شرح ٹی۔ گنپت شاستری۔

سربراہ مملکت کے خلاف بغاوت کی شکل میں ظاہر ہوا کرتا تھا۔ یہ افعال، ان کے اندر پائی جانے والی بے اطمینانی کی علامت تھے لیکن ان کی جانب سے کسی منظم بغاوت کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ اس پہلو سے موریائی عہد کے حالات غالباً اس کے قبل کے عہد سے کچھ بہتر تھے۔ جیساکہ دھرم سوتروں کی بعض عبارتوں سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ارتھ شاستر میں شودروں کی منظم بغاوتوں سے نپٹنے کے لیے کوئی خصوصی ضابطہ نہ تھا۔ دوسری طرف کوٹلیہ کی شودروں کی فوج میں بھرتی پر رضامندی، حالانکہ اس پر غالباً عملدرآمد نہ ہو سکا، اسی اعتماد کی مظہر ہے جو اس کی مصالحانہ اور بے رحمانہ نگرانی کی دوہری پالیسی کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا۔

باب 6

پرانے نظام کا انحطاط

(تقریباً 200 ق.م سے تقریباً 200 ب.م)

اس عہد کے دوران شودروں کی حیثیت کے متعلق ہماری بیشتر براہ راست معلومات منو کی قانون کی کتاب ہے جسے عام طور پر 200 ق.م سے لے کر 200 ب.م کی مدت سے منسوب کیا جاتا ہے[1]، ماخوذ ہیں۔ منو برہم ورت (سرسوتی اور شدرتی کا درمیانی علاقہ)[2] اور برہمرشی دیش (کوروؤں، متسیوں، پنچالوں اور شورسینوں کے میدان) کو متبرک تصور کرتا ہے۔[3] اس بنا پر یہ سمجھا گیا ہے کہ اس نسبتاً تنگ صوبہ میں اس کتاب کا جنم ہوا اور یہیں پر اسے پہلے پہل مستند تصور کیا گیا۔[4] یہ خیال، ممکنات میں تو ہو سکتا ہے مگر کسی طور پر بھی لابدی نہیں کیونکہ منو کے قانون کا دائرہ اثر ایک بہت بڑے علاقہ پر پھیلا رہا ہوگا۔

برہمنی تعصب اپنی شدید ترین شکل میں جس کا منو مظاہرہ کرتا ہے، اس کی تصنیف کی فراہم کی ہوئی شہادتوں کی قدر و قیمت کی تشخیص کو دشوار بنا دیتی ہے لیکن شودروں کی حیثیت کے موضوع پر اس کی عبارت کی تفتیش، پاتنجلی کی مہا بھاشیہ، بھاشو کے ڈراموں[5] اور ملندہ کے سوالات، دِویا وِدانہ،

1۔ بھلر: مشرق کی مقدس کتابیں، تعارف ص ص 64۔68۔ موازنہ بہ جیسوال: منو اور یاجنہ والکیہ، ص ص 22۔25۔ کین، دھرم شاستر کی تاریخ (2)، ص 11 کیکر کی یہ دلیل کہ یہ تصنیف 272۔32 ب.م کی ہے (ذات کی تاریخ، ص 65) معقول نہیں معلوم ہوتی۔

2۔ منو، (2)، 17۔

3۔ ایضاً (2)، 19

4۔ جو ہاشنگن جس کا حوالہ ہاپکنس: منو میں چار ذاتوں کے رشتے، ص ص 4۔5 میں ملتا ہے۔

5۔ اس انتہا پسند نظریہ کو کہ بھاشہ پانچویں یا چوتھی صدی ق.م کی تصنیف ہے عام طور پر تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بھاشہ کے زمانہ کو دوسری یا تیسری بعد مسیح قرار دیا جا سکتا ہے (شاہنشاہی اتحاد کا عہد، ص 261)

مہاوستوا ور سدھرمہ پنڈریکا کے ایسی بودھی تحریروں سے جمع کی ہوئی اطلاعات کی روشنی میں کرنی چاہیے[1] پتہ ونا نام کی ایک جینی تحریر کو بھی جو دستکاروں کے متعلق بیش قیمت معلومات فراہم کرتی ہے اسی دور سے منسوب کیا جا سکتا ہے[2]۔ اس عہد کی یادگاریں اور مذہب کے متعلق کتبے بھی شودر برادری کی حیثیت کے متعلق خوش آیند ضمنی انکشافات فراہم کرتے ہیں۔

متعدد ابتدائی پرانوں میں کالی عہد کے متعلق بیانات غالباً اس دور سے متعلق ہیں[3]۔ جبکہ ورنوں میں تقسیم براہمنی سماج کی بنیادیں مذہب منکر فرقوں کی سرگرمیوں اور بیکٹریائی یونانیوں، شاکاؤں، پارتھیاؤں اور کشنوں کے ایسے غیر ملکی عناصر کے حملوں سے کھوکھلی ہو رہی تھیں۔ کچھ تو اشوک کے بودھوں کے موافق پالیسی کے ردّعمل کے طور پر اور کچھ مذکورہ بالا قوموں کی آمد کے باعث، منو براہمنی سماج کے تحفظ کے لیے جان توڑ کوشش کرتا ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے شودروں کے خلاف سخت ضابطے ہی نہیں نافذ کیے، بلکہ ورن کے سماج میں ان غیر ملکی عناصر کو شامل کرنے کی غرض سے مناسب نسب نامے بھی ایجاد کیے۔ اس کے علاوہ اس کا تلوار ردونڈ[4] کی طاقت کو ناواجب طور پر بڑھانا بھی اسی مقصد کے تحت ہے۔

منو اس پرانے نظریہ کی کہ خدا نے شودر کو اونچی ذاتوں کی خدمت کرنے کا حکم دیا ہے[5]، تصدیق کرتا ہے۔ بادشاہ کو ویشیوں کو تجارت کرنے، روپیہ قرض دینے، زمین کی کاشت کرنے یا مویشی پالنے اور شودروں کو تین اونچے ورنوں کی خدمت کرنے کا حکم دینا چاہیے[6] لیکن پریشانی کے ایام (آپت دھرم) کے باب میں منو نے صاف صاف کہا ہے کہ شودر کو برہمن کی خدمت کرنی چاہیے جس سے اس کے جملہ مقاصد برآئیں گے[7]۔ ایسا

[1] چونکہ سدھرمہ پنڈریکہ کا سب سے پہلا چینی ترجمہ تیسری صدی بعد مسیح میں ہوا (مشرق کی متبرک کتابیں، تعارف ص21)، لہٰذا اصل تصنیف کو دوسری یا پہلی صدی بعد مسیح سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ (این۔ دت سدھرمہ پنڈریکہ، تعارف، ص17)

[2] جینی زندگی جیسا کہ جینی قوانین میں بیان کی گئی ہے، ص38۔ اس کتاب میں شاکوں، یونوں، مرنڈوں، پہلوؤں وغیرہ کا ذکر آیا ہے (ا، 58) جس سے اس کا مابعد موریائی عہد کا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔

[3] ہزرا، ہندو رسم ورواج کی پرانک تحریروں کا مطالعہ (Studies in the Puranic records on Hindu Rites & Customs.) ص ص 8-4-10

[4] منو (7)، 13-13

[5] ایضاً (1)، 91

[6] ایضاً (8)، 410

نہ کرسکنے کی صورت میں وہ ایک کشتری کی خدمت کرسکتا ہے یا کسی دولت مند ولش ہی کی خدمت میں رہ کر اپنی گذر کرسکتا ہے[1] اس سلسلہ میں لفظ . . (ہی) خصوصی توجہ کا مستحق ہے کیونکہ اس کا یہ مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ ولش شاذ ہی شودر کا مالک ہوتا تھا۔[2] اس سے یہ مزید سمجھا ؤ ملتا ہے کہ مصیبت کے ایام میں شودر کی خدمات خاص طور پر برہمنوں اور کشتریوں کے لیے محفوظ رہنی چاہئیں۔ ایک دوسری جگہ منو کا حکم ہے کہ بادشاہ کو، ولشیوں اور شودروں کو ان کے سپرد کیے گئے' کاموں کو کرانے پر مجبور کرنا چاہیے کیونکہ اگر یہ دو ورن اپنے اپنے فرائض کی انجام دہی سے منحرف ہوتے ہیں تو یہ تمام دنیا کو افراتفری میں مبتلا کردیں گے۔[3] یہ عبارت ایک خصوصی اہمیت کی حامل ہے، کیونکہ یہ پہلے کے کسی بھی متن میں نہیں ملتی۔ اس قسم کا قاعدہ ایک سماجی اور معاشی بحران کا عکاس معلوم ہوتا ہے اور ایسا یگ پران سے بھی معلوم ہوتا ہے، جس سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ اس عہد میں عورتوں تک نے ہل چلانے کا کام کیا۔[5] یہ امر کہ تاجر اور کاشتکار تباہ حال تھے اور بادشاہ ان سے جاسوسی کا کام لے رہا تھا، منو کی ایک عبارت کی جو کلوکر نے شرح کی ہے، اس سے اخذ کی جا سکتی ہے۔[6] منو کا ایک دوسرا ضابطہ بھی کہ روزی سے پریشان حال شودر ملک کے کسی حصہ (یعنی ملیچھوں کی سرزمین تک) میں آباد ہو سکتے ہیں،[7] ایک ایسے بحران کی نشان دہی کرتا ہے جس نے پیدا کرنے والی آبادی کو حد درجہ متاثر کیا۔ لہٰذا ولشیوں اور شودروں سے کام کرانے کے متعلق منو کا اضافہ ان سماجی ہنگاموں کا نتیجہ تھا جس نے غیر ملکی حملوں کے باعث اور بھی شدت اختیار کر لی تھی۔[7] غالباً موریوں کی طاقتور حکومت کے

---

[1] ایضاً (۱۰)، 123 موازنہ بہ (۹)، 334

[2] دھنیمہ د آپیو پار دھیہ در بشیمہ شودر دو چھیوشت

[3] ہاپکنس، حوالۂ سابقہ ص 83

[4] منو (8)، 418

[5] یگ پران، 167

[6] کلوکر منو (7)، 154 میں 'پنچورگم' کی اصلاح کی تعبیر جاسوس کے پانچ طبقوں بشمول کرشک، کشینہ درتیہ اور دانیجگہ کشینہ درتیہ کے طور پر کرتا ہے۔ ہاپکنس اس لفظ کو وزیر، مملکت، شہر، دولت اور فوج کے مفہوم میں لیتا ہے (حوالۂ سابقہ ص 69)۔ لیکن 'پنچورگ' کو ریاست کے پانچ عناصر کے مفہوم میں لینے کا کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ انھیں بالعموم سات شمار کرتے ہیں۔

[7] (2)، 24

خاتمہ پر ویشیوں اور شودروں کو ان کے مفروضہ خدمات کے حدود کے اندر رکھنے میں زیادہ دشواری محسوس کی گئی۔

مذکورہ بالا حوالوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ویشیوں اور شودروں کے کاموں کے درمیان تفریق کو دھیرے دھیرے مٹایا جا رہا تھا۔ منو یہ ضابطہ قرار دیتا ہے کہ اگر پریشانی کے دنوں میں ویش اپنے مخصوص پیشوں کے ذریعہ اپنی گذر اوقات میں دشواری محسوس کرتا ہو تو اسے شودروں کے پیشوں کو اختیار کرنا چاہیے یعنی دوبری جنم پانے والی ذات کے افراد کی خدمت کرکے گذر کرنی چاہیے۔[51] ملندہ کے سوالات کی ایک عبارت سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے جس میں کاشتکاری، تجارت اور مویشیوں کی پرورش کو ویشیوں اور شودروں کے ایسے معمولی لوگوں کا کام بتایا گیا ہے[52] اور ان دونوں طبقوں کے کاموں کا کوئی علیحدہ سے ذکر نہیں آیا ہے۔

ویشیوں کو شودروں کے قریب پہنچانے کے رجحان کے باوجود آزاد شودر کسانوں کی موجودگی کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ عام طور پر ان سے اُجرت کے مزدوروں اور غلاموں کے طور پر کام لیا جانا جاری رہا۔ کیونکہ منو اس پرانے ضابطہ کو دہراتا ہے کہ بجائے سرکاری محصول ادا کرنے کے، دستکاروں، شہری مستریوں اور شودروں کو جو جسمانی محنت پر اپنی گذر کرتے ہیں، مہینہ میں ایک دن بادشاہ کا کام کرنا چاہیے۔[53] وہ ایک نیا ضابطہ یہ مقرر کرتا ہے کہ ویشیوں کو ہنگامی صورت حال سے اپنے غلوں کا ¼ بطور سرکاری محصول ادا کرکے اور شودروں کو جسمانی محنت کرکے نپٹنا چاہیے۔[54] اس سلسلے میں کلوکا کہتا ہے کہ پریشانی کے دنوں میں بھی شودروں پر سرکاری محصول نہ عائد ہونے چاہئیں۔[55] منو کے شودروں کو سرکاری محصولوں سے مستثنیٰ کرنے کی تائید ملندہ کے سوالات سے بھی ہوتی ہے۔ اس سے ہمیں اطلاع ملتی ہے کہ ہر موضع میں خود اس کے غلام، مرد اور عورت دونوں قسم کے، اجرت کمانے والے (کمیتیے) اور اُجرت کے مزدور نوکر ہوا کرتے جو سرکاری محصولوں سے مستثنیٰ تھے۔[56] لہٰذا ویشیوں کے برخلاف، شودر ایسے کسان نہیں معلوم ہوتے جو حکومت کو محصول ادا کرتے ہوں۔ بادشاہ

---

[51] منو (10)، 98

[52] اوسیانمہ تچھو ولیتہ ستدانمہ کاس دنچیہ گورکھ کرآنیا۔ ملندہ، ص 178

[53] منو، (7)، 138

[54] ایضاً (10)، 120

[55] نوتچھیہ آپدیہ پی کروگرآحیہ۔ منو کی شرح (10)، 120

[56] ملندہ، ص 147

کے آٹھ گونہ فرائض (اشٹ ودھ کرم) بیان کرتے ہوئے، میدھا تتھی، تجارت، کاشتکاری، آبپاشی، کان کی کھودائی، غیرآباد ضلعوں کو بسانا، جنگلوں کی صفائی وغیرہ کا ذکر کرتا ہے[1] لیکن حکومت کے داسوں اور کرمکروں کو زراعت کے کام میں لگانے کی کوئی شہادت جیساکہ ہم موریائی عہد میں پاتے ہیں، نہیں ملتی۔ جہاد ستو، کسی موضع کے مکھیا کو کھیتی کے کام کی جانچ کی غرض سے گاؤں کے باہر بعجلت جاتے ہوئے بیان کرتا ہے، لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ آیا وہ یہ خدمت بادشاہ کے جانب سے انجام دے رہا تھا۔[2] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ منفرد مالکان زمین شودروں کو بشیتر زرعی مزدوروں کے طور پر لگاتے تھے۔ پاتنجلی ایسے مالک زمین کا ذکر کرتا ہے جو ایک کونے میں بیٹھا ہوا پانچ اجرت کے مزدوروں کے ہل چلانے کے کام کی نگرانی کر رہا ہے[3]۔ منو بھی ایسے کسانوں کے جو زمین کے مالک ہوں، ملازموں کا ذکر کرتا ہے[4]۔ اس کے قول کے مطابق کاشتکار کو خاندانی جائداد کی تقسیم میں، برہمن کے لڑکے کو دیے جانے والے زاید حصہ کی ایک مد ہونا چاہیے[5]۔ یہ واضح طور پر ان زراعتی مزدوروں کے متعلق ہے جن کے برہمن مالک ہوا کرتے تھے۔

حالانکہ منو میں یہ خیال بار بار ظاہر کیا گیا ہے کہ شودروں کو دستکاری کے پیشوں کو صرف اسی صورت میں اختیار کرنا چاہیے جب وہ اونچے ورنوں کی براہ راست خدمت کرکے اپنی روزی حاصل کرنے میں ناکام رہیں[6]۔ لیکن اس عہد کے دوران دستکاروں کی تعداد میں بہت زیادہ اضافہ ہی نہیں ہوا، بلکہ ان کی حالت بھی کچھ بہتر ہوئی۔ ایسا لہاروں، خوشبو سازوں، بنکروں، سوناروں چڑی ماروں تک کی جانب سے بدھسٹ راہبوں کے نام، غاروں، ستونوں، تختیوں، حوضوں، وغیرہ پر کندہ عطیات کی تعداد کی کثرت سے ظاہر ہوتا ہے[7]۔ ان کے علاوہ

---

[1] منو کی شرح (7)، 154۔ ہاپکنس کا خیال ہے کہ اشٹ ودھ کرمہ ریاست کے سات عناصر کی یاد تازہ دلاتا ہے، (حوالہ سابقہ ص ص 70 - 71)، لیکن اشٹ ودھ کرما در سپتانگ کے درمیان کوئی یکسانیت نہیں ہے۔

[2] مہابھاشیہ (2)، 33۔

[3] (1)، 301۔

[4] .... بھرتیا نامہ جنانا تکشیتر کیہ تو۔ منو (8)، 243

[5] منو (9)، 150

[6] ایضاً (10)، 99 اور 100

[7] لودر کی فہرست نمبران 53، 54، 68، 76، 95، 331، 345، 381، 495، 857، 986، 1006، 1032، 1051، 1061، 1177، 1203-4، 1210، 1230، 1273، 1298۔ موازنہ برانڈین کلچر، کلکتہ (12)، 83، 85

زگریز، دھات اور ہاتھی دانت کے کام کرنے والے، جوہری سنگتراش اور ماہی گیر کتبات میں عطیات دینے والوں کی حیثیت سے نظر آتے ہیں[1] خوشبو ساز اور اس سے کم درجہ میں لوہاروں کا فراخ دل پرستاروں کے طور پر بار بار ذکر آیا ہے۔ لہٰذا یہ دستکاروں کے خوشحال اور غالباً کثیر التعداد طبقے معلوم ہوتے ہیں. گو کہ بنکر عطا کنندہ کی حیثیت میں اس کثرت سے نہیں دکھائی دیتے جس قدر کہ خوشبو ساز لیکن منو کی شہادت سے یہ سجھاؤ ملتا ہے کہ یہ دستکاروں کا ایک اہم طبقہ تھا کیونکہ یہ ضابطہ مقرر کیا گیا ہے کہ انھیں 11 پالے اور مجبوری کی حالت میں 12 پالے ادا کرنے چاہئیں[2] یہ بظاہر بنکر کی مصنوعات پر جنس کی شکل میں عائد کیے ہوئے محصول تھے جن کی دولتمندی کا سبب غالباً متھرا[3] اور دوسرے شہروں کے بنے ہوئے سوتی سامان کی تجارت تھی۔ بیشتر دستکار جن سے ہم کتبوں کے ذریعہ روشناس ہوتے ہیں، علاقہ متھرا کے اور مغربی دکن کے تھے۔ آخر الذکر علاقہ کے دستکاروں کی خوشحالی کو روم کے ساتھ اضافہ پذیر تجارت کے باعث بڑھاوا ملا تھا۔

کتباتی شہادتیں مظہر ہیں کہ دستکار اپنے چودھریوں کے تحت منظم کیے گئے تھے جو غالباً بادشاہ کی عنایات سے مستفیض ہوتے تھے۔ چنانچہ ہم آنند کے عطیہ کے متعلق سنتے ہیں جو شری شات کرنی کے دستکاروں کا نگراں تھا[4] لیکن علمی شہادت اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ مقابلۃً پچھلے زمانہ کے اس عہد میں دستکاروں کی انجمنوں کا بہت بڑے پیمانہ پر رواج تھا۔ ایک جگہ پر مہا وستو گیارہ اقسام کے دستکاروں کا ذکر کرتا ہے، مثلاً ہار بنانے والے، کمہار، بڑھئی، دھوبی، زگریز، برتن ساز، سونار، جوہری، سنکھ کی سیپیوں کا کام کرنے والے، اسلحہ ساز اور باورچی اور یہ سب اپنے اپنے چودھریوں کی ماتحتی میں کام کرتے ہیں[5] یہی ماخذ راج گرہ کی بشمول سوناروں، گندھیوں، جواہر تراشوں، روغن سازوں، آٹا تیار کرنے والوں وغیرہ کی اٹھارہ انجمنوں (اشٹھ دشہ شرینیوں) کا حوالہ دیتا ہے۔ اس فہرست میں پھلوں، جڑوں، آٹے اور شکر کے بیچنے والے بھی شامل تھے[6]

---

1. ایضاً نمبران 32، 53 . 4، 345، 857، 1005، 1092، 1129۔
2. دھرم کوش (1)، حصہ 3، ص 27 1927 میں دیکھیا سنگرھ: اسیتہ پرکرن ص ص 1727۔8 کا مندرج حوالہ
3. مہا بھاشیہ (1)، 19
4. لودرز کی فہرست نمبر 346۔
5. (2) 463۔78
6. مہا وستو (3)، 422 اور صفحات مابعد۔

سونار اور جواہرات کے کام کرنے والے دونوں فہرستوں میں مشترک ہیں۔ تاہم اس عہد کے دوران دستکاروں کی تقریباً دو درجن انجمنوں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔[1] یہ بھی ایک قابل توجہ بات ہے کہ انجمنوں کی دوسری فہرست جاتکاؤں میں مندرج فہرست سے بالکل مختلف ہے۔[2] گو کہ دستکاروں سے بادشاہ کام لیتا تھا،[3] لیکن انجمنوں کی تعداد میں اضافہ نے حکومت کے دستکاروں پر براہ راست کنٹرول کو کمزور کر دیا ہوگا۔ زیادہ معنی خیز بات یہ ہے کہ ہم ارتھ شاستر دل تک میں، دستکاروں کے اس قدر اقسام نہیں پاتے جس قدر کہ ہم اس عہد میں پاتے ہیں۔ مہا وستو میں، راج گرہ شہر میں رہنے والے چھتیس اقسام کے کاریگروں کی فہرست ملتی ہے۔[4] یہ فہرست جامع نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اس کے اختتام پر یہ درج ہے کہ اس میں مندرجہ کاریگروں کے علاوہ ابھی اور بھی ہیں۔[5] ملندہ پنہو میں اس سے بھی زیادہ طویل فہرست ملتی ہے جس میں پچھتر پیشے جن میں بیشتر دستکاروں کے ہیں شمار میں آتے ہیں۔[6] بودھی فہرست کے بہت سے دستکار ایک جینی تحریر میں بھی درج ہیں۔ اس میں اٹھارہ اقسام کے صنعتی کاریگروں کا شمار آیا ہے۔ یہ معنی خیز طور پر درزیوں، بنکروں اور ریشم بننے والوں کو بہ اعتبار صنعت آریہ بیان کرتا ہے۔[7] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جینیوں کی نگاہ میں ان صنعتوں کا رتبہ کم تھا۔

ان دستکاروں کی فہرستوں کے تجزیہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس عہد کے دوران متعدد نئی صنعتیں وجود میں آئیں۔ دگھ نکایہ میں مندرج تقریباً دو درجن پیشوں کے بالمقابل ہمیں ملندہ پنہو میں تقریباً پانچ درجن پیشے ملتے ہیں۔ ان میں سے آٹھ صنعتیں دھات کے کاموں سے متعلق ہیں[8] جس سے بہت زیادہ ترقی ظاہر ہوتی ہے۔ کپڑے کی تیاری، ریشم کی بنائی، اسلحوں اور تکلفات کی اشیا کی تیاری[9] کے کاموں میں بھی ترقی کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔[10]

---

[1] مہا وستو (2)، 463-78، اور (3)، 442 اور مابعد صفحات کی بنیاد پر حساب لگایا گیا ہے۔ ان دستکاروں میں بہت سے چھوٹے تاجر بھی تھے۔

[2] انڈین کلچر، کلکتہ (14)، 31-32۔

[3] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کے قواعد کی شرح (2)، 1، 1۔

[4] (3)، 442۔3۔ [5] ایضاً

[6] ملندہ ص 331۔

[7] پنہ ونا (1)، 61۔

[8] دگھ نکایہ (2)، 50۔

[9] سوتہ، جھتہ، سیسہ، ٹیپو، لوہ، وتہ، ایا، منی کارہ۔ میاندہ، ص 331

[10] پنہ وتہ (1)، 61۔

ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس طبقہ کے دستکاروں کا صنعتی اور معاشی ترقی میں ایک اہم حصہ تھا۔ یہ دستکار اپنے گاہکوں سے اس طور پر بندھے ہوئے نہ ہوتے جب کہ داس اور کمکر اپنے مالکوں سے بندھے ہوئے تھے۔ چنانچہ پاتنجلی سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ تنکبر ایک آزاد کاریگر تھا۔[1] داس اور کرمکر کپڑے اور کھانے کی امید پر اور یہ دستکار اجرت کی امید پر کام کرتے تھے۔[2]

منو ایسے متعدد ضابطے مقرر کرتا ہے جن کا شودروں کی معاشی حیثیت پر ناخوشگوار اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ وہ ورنوں کے مطابق تبدیل ہوتی ہوئی سود کی شرحوں کا اجرا کرتا ہے۔[3] وصول کی جانے والی ماہانہ سود کی شرح کو ورنوں کی ترتیب سے دو، تین، چار یا پانچ فی صدی ہونا چاہیے۔[4] لیکن غالباً اس ضابطہ پر عمل نہ تھا۔ ناسک کے ایک کتبہ کے مطابق تنکبروں کی انجمن میں جمع کیے گئے زرِ نقد پر وہ جو شرح ادا کرتی تھیں، ایک سے لے کر ¾ فی صد ماہانہ تک تھیں۔[5] کسی بات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ بحیثیت شودر کے اسے سب سے زیادہ شرح سود ادا کرنی ہوتی تھی۔ ایک جدید دور کے حامی نے سود کی درجہ بندی کو اس بنا پر جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے کہ یہ قرض خواہوں کی سماجی خدمات کے متناسب ہے۔[6] اس کا یہ مفہوم ہوا کہ شودر جو خدمات انجام دیتے تھے وہ ناقابل لحاظ تھیں۔ حالانکہ حقیقت یہ تھی کہ وہ اور ویش ل کر اپنی پیداوار اور سرگرمیوں سے پورے سماجی ڈھانچہ کا بوجھ برداشت کرتے تھے۔ ہر چند کہ سود کے متعلق منو کے ضابطہ پر عمل نہ ہوا کرتا تھا، لیکن سود کی وصولی کے سلسلہ میں غالباً برہمنوں کے ساتھ رعائت برتی گئی تھی، مگر شودروں کو اپنے قرضوں کو کم کر کے ادا کرنا ہوتا تھا۔

---

1. پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کے قواعد کی شرح (۶)، ۴، ۵۴۔
2. تتھا یہ تیرا سکرکرمہ: میبتے پی سو بھوتیا رتھیوہ پر درتنتے بھکتہ جیلیہ چہ بیسیہ ہے۔ پاتنجلی کے مہابھاشیہ میں پانینی کے قواعد کی شرح (3)، 1، 26۔
3. ایک ایسا ہی قاعدہ جو وششٹھ دھرم سوتر (2)، 48 میں درج ہے جعلی معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ بقیہ تین دھرم سوتروں میں نہیں ہے۔
4. منو (8)، 142۔ کرشن پنڈت اور وشنو {(6)، 2} منو اور دوسری سمرتیوں میں مندرج مماثل عبارت کے شارحین کے مطابق، یہ ضابطہ صرف ان قرضوں کے متعلق ہے جس کے لیے کوئی ضمانت نہ دی جاتی تھی۔
5. لودر کی فہرست، نمبر 1133۔
6. کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئنگر، منو کے ملکی اور سماجی نظام کے پہلو (Aspects of the Pol. & Soc. System of Manu) ص 138۔

منو یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ شودر کو دولت جمع کرنے کی اجازت نہ دینی چاہیے کیونکہ وہ برہمنوں کو دکھ پہنچاتا ہے۔[1] یہ سجھاؤ دیا گیا ہے کہ یہ امتناعی حکم ایک مبالغہ آمیز بیان (ارتھ واد) ہے جس کا مخاطب خود شودر ہے[2] لیکن اس کے متن سے اس قسم کی کسی تعبیر کی گنجائش نہیں نکلتی۔ اس امتناعی حکم کا انگریزی دعا کی کتاب میں مندرج ایک فہمائش سے بھی موازنہ کیا جاتا ہے جس میں ایک غریب شخص کو "اپنی حالت پر قانع رہنے کی" صلاح دی جاتی ہے۔[3] چونکہ زیر بحث عبارت "پریشانی کے ایام" کے باب میں آتی ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ اس کے مخاطب بودھی رشی یا غیر ملکی حکمراں جنھیں شودروں سے بہتر خیال نہیں کرتے تھے، رہے ہوں۔ بہرحال، وراثت کے قانون سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودر جائداد کے مالک تھے،[4] ایسا منو کے دہرائے ہوئے اس پرانے ضابطے سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ویشوں اور شودروں کو اپنی پریشانیوں کو رقم ادا کر کے رفع کرنا چاہیے۔[5]

منو کے قول کے مطابق جس شخص کے پاس رقم جمع کی جائے اس کا ایک وصف یہ ہونا چاہیے کہ وہ آریہ ہو۔[6] اس شرط کے باعث شودر قدرتی طور پر خارج ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوسری صدی عیسوی میں ناسک علاقہ میں کمہاروں، تیل پیلنے والوں[7] اور یہاں تک کہ نبکروں کے پاس بھی رقمیں جمع کی جاتی تھیں۔[8] یہ دستور بدھ مت کے گرہست پیرووں میں بھی رائج تھا جو رشیوں کے لیے کپڑوں اور دیگر ضروریات کے لیے اس طور پر رقمیں جمع کرتے تھے لیکن تقلید پسند لوگ بھی ان طریقوں کی پیروی کرتے تھے کیونکہ ہمارے پاس ایک ایسی تحریر ہے جس میں یہ درج ہے کہ ہوشک کے عہد حکومت (تقریباً ۱۰۶ء۔ 138ء) میں ایک سردار نے متھرا کے آٹا تیار کرنے والوں کی ایک انجمن میں کچھ رقم جمع کی۔ یہ رقم ماہانہ سود کی تھی جس سے

---

[1] منو (۱۰)، 129۔

[2] کے۔ وی۔ رنگا سوامی آینگر، 'دھرم شاستر'، صفحہ 125

[3] کیٹکر، ذات کی تاریخ، صفحہ 98

[4] منو (۹)، 157۔

[5] ایضاً (11)، 34۔

[6] ایضاً (8)، 179

[7] لودر کی فہرست نمبر 1134

[8] ایضاً نمبر 1133۔

ایک سو برہمنوں کے لیے روزانہ کھانے کا انتظام کرنا تھا[1]۔ یہ دستور تجارتی انجمنوں کے تحت منظم صنعتی کاریگروں کے آزادانہ طور پر کام کرنے کے متعلق مزید شہادت فراہم کرتے ہیں۔ وہ اپنے لیے خام مال اور اوزار اپنے پاس جمع کی ہوئی رقم سے خرید سکتے تھے اور اپنی مصنوعات کی قیمت فروخت سے اس رقم پر جو سود آتا، اسے ادا کر سکتے تھے۔

منو یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ برہمن اپنے شودر غلام کے مال کو پورے اطمینان کے ساتھ ضبط کر سکتا ہے کیونکہ اسے کوئی املاک رکھنے کی اجازت نہ تھی[2]۔ جیسوال کے خیال کے مطابق یہ ضابطہ غالباً بودھی سنگھ جو بہت زیادہ امیر ہو گیا تھا، کی املاک کو ضبط کرنے کا قانونی جواز عطا کرتا ہے[3]۔ لیکن غالباً اس ضابطہ کا اطلاق محض ان شودروں پر ہے جو بطور غلام کے کام کرتے ہیں۔ منو کی رائے ہے کہ کوئی کشتری فاقہ کی صورت میں بھی کسی نیک سیرت برہمن کے مقبوضات پر کبھی تصرف نہیں کر سکتا لیکن کسی دسیو یا ایسے شخص کی املاک پر تصرف کر سکتا ہے جو اپنے مقدس فرائض سے غفلت برتتا ہو[4]۔ اس سے یہ سمجھا ملتا ہے کہ اپنے لازمی رسوم میں کوتاہی برتنے والے کشتری اور ویش کی املاک اس طور پر ضبط کی جا سکتی تھی۔ ایسی صورت میں شودروں کو محفوظ تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ منو یہ قاعدہ مقرر کرتا ہے کہ چونکہ شودر کا قربانی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، لہٰذا دوہرا جنم پائی ہوئی ذات کا قربانی کرنے والا، قربانی کے مصرف میں آنے والی دو یا تین چیزیں اس سے لے سکتا ہے[5]۔ یہ تمام ضابطے منو کی جانب سے شودروں کی معاشی حالت کو گرانے کی ایک واضح کوشش کے مظہر ہیں۔

ہم مابعد موریائی عہد کے دوران کام کرنے والوں کی اجرتوں اور نیچے طبقوں کی زندگی کے عمومی حالات کے متعلق کچھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ ایک پہلو سے، منو، کوٹلیہ کے اصول کی پیروی کرتا ہے[6] اور لکھتا ہے کہ ایک اجرت پر کام کرنے والا گلہ بان، دس گایوں میں سے جو بہترین ہو اسے مالک کی مرضی سے دودھ سکتا ہے[7]۔ اس

---

[1] Epigraphia Indica، دہلی و کلکتہ (21) کتبہ نمبر ۱۵: سمیتہ کرشرینی کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ (ایضاً، (۱)، 2)۔

[2] منو (8)، 417

[3] منو اور یاجنہ والکیہ، صفحہ 171۔

[4] منو (11)، 18

[5] ایضاً (11) 13۔

[6] ایضاً (8)، 231

[7] کوٹلیہ محض 1/10 دودھ کو گلہ بان کا حصہ معین کرتا ہے لیکن وہ یہ نہیں لکھتا کہ وہ بہترین گائے کو دودھ سکتا ہے۔

معاملہ میں منو بمقابلہ کوٹلیہ کے اجرت کے مزدوروں کے تئیں زیادہ فیاض معلوم ہوتا ہے۔[1] کیونکہ وہ اسے بہترین گائے کو دوہنے کی اجازت عطا کرتا ہے منو میں گلہ بانوں کی ان مویشیوں کے متعلق جو اس کی سپرداری میں ہوں ذمہ داری پر زور دیتا ہے اور وہ مختلف حالات میں ان کے فرائض کی نشاندہی کرتا ہے۔[2] لیکن مویشی کے اتلاف کی صورت میں وہ آپستمبہ کے مثل گلہ بانوں کے لیے کوڑے کی سزا یا کوٹلیہ کے مثل موت کی سزا تجویز نہیں کرتا منو ایک نیا ضابطہ جاری کرتا ہے کہ جس کی رو سے مواضعات کے گرد تقریباً ۴۰۰ ہاتھ چوڑا رقبہ اور شہروں کے گرد اس کا تین گنا رقبہ چراگاہ کے لیے علاحدہ کر دینا چاہیے اور اگر وحشی اس رقبہ کے کسی ایسے کھیت میں جس کی احاطہ بندی نہ ہو گھس کر کھڑی فصلوں کو نقصان پہنچائے تو گلہ بان اس کے لیے ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔[3] چنانچہ یہ قانون بنانے والا گلہ بانوں کے مفاد کا ایک حد تک تحفظ کرتا ہے۔

چنانچہ یہ لکھتے ہوئے کہ شودر برہمنوں کی خدمت کے لیے مخصوص ہیں، وہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ ان کا گذارہ معین کرتے وقت، ان کی صلاحیت، ان کے کام اور ان کے زیر کفالت اشخاص کی تعداد کا لحاظ رکھنا چاہیے۔[4] وہ گوتم کی اس ہدایت کو دہراتا ہے کہ ان ملازمین کو دسترخوان کا لپسماندہ، پھٹے پرانے کپڑے اور بستر دینا چاہیے، لیکن اس میں وہ یہ بھی اضافہ کرتا ہے کہ انھیں غلّہ کا بھی سہارا دینا چاہیے۔[5] یہ قاعدے واضح طور پر ان شودروں کے معاوضہ کے متعلق ہیں جو گھریلو ملازمین کا کام کرتے تھے۔ منو مزید یہ لکھتا ہے کہ بادشاہ کی ملازمت کرنے والوں (عورت اور مرد) کی اجرتیں وقت اور جگہ کے اعتبار سے معین کرنی چاہییں۔[6] ان اونچے (آکرشتہ) اور نیچے (اپکرشتہ) کام کرنے والوں کو ایک پانہ سے لے کر چھ پانے تک کی بدلتی ہوئی یومیہ اجرتیں پانی چاہییں۔[7] اس کے علاوہ انھیں کھانے، کپڑے وغیرہ کے

---

[1] (8)، 229-44

[2] (8)، 237.5

[3] (10)، 124-

[4] (10)، 125.

[5] (7)، 125

[6] (7)، 126

[7] ایضاً

ایسے سامان اپنی اپنی حیثیت کے مطابق ملنے چاہئیں[1]۔ یہ بات صاف نہیں ہے کہ آیا کرشتہ اور اپہ کرشتہ کی اصطلاحیں اونچے اور نیچے ورنوں کے متعلق ہیں جیسا کہ ایک دوسرے سیاق میں ان کی تعبیر کی گئی ہے[2]۔ لیکن پاتنجلی سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ کرمکروں اور بھرتکوں اور پوجاریوں کی اجرتوں میں بہت زیادہ فرق ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ جبکہ آخرالذکر اجرت میں گائیں پاتے تھے، اوّل الذکر کو یومیہ ایک نشکہ کا محض یک چوتھائی یعنی $7\frac{1}{2}$ نشکہ ماہانہ ملتا تھا[3]۔ یہ سمجھا دیا گیا ہے کہ نشکہ، کارشاپنہ کا مماثل ہے[4]۔ لیکن اس قول کو صحیح تسلیم کر لینے کی صورت میں ایک مزدور کی یومیہ اُجرت $\frac{1}{2}$ پانے آئے گی، جب کہ اس کی قریب قریب ہمعصر منو کی شہادت مظہر ہے کہ ایک مزدور کی کم از کم اُجرت ایک پانہ اور زیادہ سے چھ پانے تھی۔ ارتھ شاستر میں ایک مزدور کی یومیہ اجرت $\frac{3}{5}$ سے $2\frac{2}{5}$ پانے تک تبدیل ہوتی ہے یعنی ایک کے مقابلہ میں چار گنے تک[5]۔ لیکن ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے ہم ان مآخذ میں مندرج پانے کی نسبتی قوتِ خرید کو متعین کر سکیں۔

مزدوروں کے کام کرنے کے حالات کو منضبط کرنے والے منو کے قاعدے اس قدر تفصیل نہیں ہیں جس قدر کوٹلیہ کے وہ ایک لاپرواہ مزدور کے ساتھ سختی برتتا ہے۔ ایک اُجرت کا مزدور جو معاہدہ کے مطابق کام پورا نہیں کرتا اور اس کا سبب بیماری نہیں بلکہ گھمنڈ ہو تو اس پر آٹھ کرشنوں کا جرمانہ ہوگا اور اسے مزدوری نہ ملے گی[6]۔ مگر جو مزدور بیماری کے باعث اپنا کام نہیں کرتا لیکن اچھا ہو جانے پر اسے مکمل کر دیتا ہے، اسے غیر حاضری کی طویل مدت کی مزدوری ملے گی[7]۔ برخلاف اس کے، تندرستی کے بعد بھی اگر وہ اپنے کام کو ختم نہ کرے، تو اسے اس مدت کی بھی اجرت نہ ملے گی جس میں اس نے کام کیا ہو[8]۔ اس سے یہ

---

[1] ایضاً
[2] حوالہ زیریں، صـ۱۹۱ - 2
[3] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانی کے قواعد کی شرح (1)، 73 72 -
[4] دی۔ ایس۔ اگروال، ہندوستان جیسا کہ پانی اسے جانتا تھا، ص ص۔ 236۔7
[5] حوالۂ بالا، صـ 155
[6] منو (8)، 215
[7] ایضاً (8)، 216
[8] ایضاً (8)، 217

سمجھا ئو ملتا ہے کہ اگر مزدور بیماری کے باعث کام چھوڑے تو انھیں جرمانہ کی سزا نہ دی جاتی بشرطیکہ وہ اچھے ہو جانے پر کام کو مکمل کرانے کا ذمہ لیتے یا اسے دوسروں سے کرانے کا انتظام کرتے۔ ارتھ شاستر کے مثل، منو، آجروں کے بالمقابل، مزدوروں کے مفاد کے تحفظ کا کوئی اور قاعدہ نہیں بتاتا۔ اس کی استعمال کی ہوئی ایک تشبیہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملازم کو اپنی مزدوری پانے کے لیے صبر و سکون کے ساتھ انتظار کرنا پڑتا تھا۔[1]

شہروں میں اجرت پر کام کرنے والوں کے لیے علاحدہ سڑکیں ہوا کرتی تھیں۔ ایک بودھی ماخذ، بھرتکہ وتھی کا۔ جو غالباً راج گرہ میں ہے، ذکر کرتا ہے جہاں برہمن اور گرہست (غالباً دلیش) اجرت کے مزدور لانے جایا کرتے تھے۔[2] ایک دوسرے ماخذ میں غریبوں کی سڑک (دریدر وتھی) کا شہر کے ایک امیر آدمی کے پرتکلف مکان سے موازنہ کیا گیا ہے۔[3] یہ ممکنات سے ہے کہ یہ دریدر وتھی، بھرتکہ وتھی کے مرادف تھا اور اس میں اجرتوں پر گذر کرنے والے غریب لوگ رہتے تھے۔ ہمیں ایسے بھرتکوں کی اطلاع ملتی ہے جو ایک امیر شخص کے مکان کے قریب کی گندگی کو صاف کرتے تھے اور اس کے قریب میں پھونس کی ایک جھونپڑی میں رہتے تھے۔[4] پاتنجلی بار بار لکھتا ہے کہ ایک ورشلہ یعنی شودر کے مکان میں محض ایک دیوار (کڈیہ) ہوتی ہے۔[5] اس سے یہ سمجھا ئو ملتا ہے کہ اس میں ایک مٹی یا اینٹ کی دیوار ہوتی تھی اور بقیہ تین سمتوں کو پھونس سے گھیر دیتے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں کڈی[6] کی اصطلاح کا مفہوم جھونپڑی ہو۔

بھرتکہ کی امتیازی علامت اس کا زخمی جسم، الجھے ہوئے بال اور گندے کپڑے تھے۔[7] کیونکہ بھرتکہ دتھی میں

---

[1] ایضاً (6)، 145

[2] دیوادانہ، 304۔

[3] سدھرم پندریکہ، باب 4، ص 75

[4] ... کٹھ پلیکین چیکایامہ۔ ایضاً (4)، ص 78۔ اس عبارت کا 'مشرق کی مقدس کتابوں' کا ترجمہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایڈگرٹن کی بی۔ ایچ۔ ایس ڈکشنری میں موجود نہیں ہے۔

[5] کڈائی بھومتھ ارشاکولیتی۔ پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کے قواعد کی شرح (1) 2، 47 اور (6)، 3، 61۔

[6] کڈی، کٹی کی ایک غلط خواندگی ہے (مونیر۔ ولیمس سنسکرت۔ انگلش ڈکشنری) اور کڈیہ، کڈی کی ایک شکل ہو سکتی ہے۔

[7] اسپھٹیتہ پرشا روکشا ملینہ دستر نیوسنا ہہ۔ دیویادانہ، ص 304۔ ایڈگرٹن پرشا کی صحت پر شبہ کرتا ہے اور اس کے بجائے پرشہ (؟) تجویز کرتا ہے (بی۔ ایچ۔ ایس ڈکشنری میں اسپھٹیتہ کے تحت) لیکن موجودہ خواندگی سے بہتر مفہوم نکلتا ہے۔

کسی خوش پوش شخص کو، خواہ وہ پورا دن کام کرے، کام نہیں مل سکتا۔[1] منو ان شودروں کی جو گھریلو ملازمین کے طور پر کام کرتے تھے خوراک اور لباس کا ایک خاکہ بیان کرتا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ گوتم کے پرانے ضابطوں کو محض دہراتا ہے اور اس کی تھوڑی بہت وضاحت کرتا ہے۔ ایک شودر غلام کے مالک کو اس کے لیے ایک معقول گذارہ معین کرنا چاہیے جو اس کی استعداد، محنت اور اس کے کنبہ کے افراد کی تعداد کے مطابق ہو۔[2] اسے بچا ہوا کھانا، ردّی غلّہ، پھٹے پرانے کپڑے اور بوسیدہ بستر دیا جانا چاہیے۔[3] ملندہ پنہہ میں کشتریوں اور گہہ پتیوں کی نازک عورتوں کو لذیذ مٹھائیاں اور گوشت کھاتے ہوئے بیان کیا گیا ہے۔[4] لیکن اس سلسلہ میں شودر کی عورتوں کا ذکر نہیں آتا۔

مابعد موریائی عہد میں شودروں اور ویشیوں کے مابین معاشی امتیازات غیر واضح ہونا شروع ہو چکے تھے لیکن شودر خاص طور پر منفرد مالکان زمین کی ملازمت میں لگے ہوئے زرعی مزدوروں کے طور پر قائم رہے۔ دستکار بمقابلہ پچھلے عہد کے زیادہ آزادانہ طور پر کام کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ وہ باعتبار تعداد اور اقسام ہی کے نہیں بڑھے، بلکہ ان کی خوشحالی میں بھی اضافہ کی علامات ظاہر ہوئیں۔ شودروں پر نئی معاشی بندشیں عائد کرنے والے منو کے قانون غالباً بے تاثر ثابت ہوئے لیکن شودروں کے مخصوص طبقہ کی زندگی کے حالات میں کسی تبدیلی کا پتہ نہیں چلتا۔

منو مابعد موریائی ملکی نظام میں، شودروں کی حیثیت کے متعلق کثیر معلومات فراہم کرتا ہے۔ وہ یہ قرار دیتا ہے کہ ایک اسناتکہ کو کسی شودر حکمراں کی قلمرو میں نہیں رہنا چاہیے۔[5] اس سے بظاہر اس عہد کے دوران شودر حکمرانوں کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن وہ چوتھے ورن کے نہیں معلوم ہوتے، کیونکہ ہمعصر ملکی تاریخ ایسے حکمرانوں سے ناآشنا ہے۔ غالباً تاریخوں میں یونانی، شاک، پارتھیائی اور کشان حکمرانوں کے حوالے آتے ہیں۔ یہ حکمراں بودھ مت یا وشنو مت سے ملحق تھے اور منو انھیں کمتر درجہ کے ایسے کشتری بیان کرتا ہے جن کے رتبہ کو ان کے برہمنوں سے صلاح نہ لینے اور مروجہ ویدک رسوم کو ادا نہ کرنے کے باعث گھٹا کر شودر کر دیا گیا تھا۔[6]

---

1 دیو یادرانہ، ص 304

2 منو (10)، 124۔

3 ایضاً (10)، 125۔ موازنہ بہ (5)، 140۔

4 ملندہ، ص 67

5 نہ شودر راجیے نوسیت۔ منو (4)، 61۔

6 ورشلت ویہ گتا لوکے ... منو (10)، 43، 44۔

کالی عہد کے متعلق پُران کے بیانات بتاتے ہیں کہ شودر بادشاہ اشومیدھ جگ کرتے[1] اور برہمن پوجاریوں سے کام لیتے۔[2] کالی حکمرانوں کا حوالہ دیتے ہوئے وشنوپران کا قول ہے کہ مختلف ممالک کے لوگ ان کے ساتھ مخلوط ہوں گے اور ان کی مثالوں کی تقلید کریں گے۔[3] یہ قول غیر ملکی نسل کے حکمرانوں کے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ یہ منکر مذہب فرقوں کے پیرو تھے۔[4] جس نے منو کے عناد کو ان کے خلاف مزید بھڑکایا۔ برہمنوں اور ان حکمرانوں کے مابین اختلاط کو رد کرنے کی غرض سے 'منو' اسناتکوں کو ان کی بادشاہت میں قیام سے منع کرتا ہے۔ وہ مزید یہ قرار دیتا ہے کہ برہمنوں کو ایسے بادشاہ سے تحفے قبول نہ کرنا چاہئیں جو کشتری نسل سے پیدا نہ ہو۔[5] ان تمام قاعدوں کا واضح مقصد یہ ہے کہ برہمن غیر ملکی حکمرانوں کو تسلیم نہ کریں لیکن اس کھلے ہوئے عناد کی جگہ بتدریج رواداری نے لی اور غیر ملکی حکمرانوں کو بالآخر ایک گھٹیا درجہ کے کشتری کے طور پر تسلیم کیا گیا۔

اس عہد کے دوران بعض بودھ بھی نیچی ذات کے حکمرانوں کی موافقت نہیں کرتے۔ ملندہ پنہ میں درج ہے کہ ایسا شخص جو نیچی نسل اور ذلیل خاندان کا ہو بادشاہت کا اہل نہیں۔[6]

منو قرار دیتا ہے کہ بادشاہ کو سات یا آٹھ ایسے وزیر مقرر کرنے چاہئیں جن کے مورث شاہی عہدہ دار رہ چکے ہوں، جو اسلحوں کے استعمال کا فن جانتے ہوں، جو شریف خاندان میں پیدا ہوئے ہوں اور تجربہ کار ہوں۔[7] یہ بالکل واضح ہے کہ شودروں سے ان شرائط پر پورا اترنے کی مشکل ہی سے توقع کی جاسکتی تھی۔

منو خبردار کرتا ہے کہ ایسا بادشاہ جو شودر کے قانون بنانے پر خاموش رہے اس کی سلطنت اسی طور پر

---

[1] متسیہ پُران، 144، 43-الف۔ برہمانڈہ حصہ (3)، 31، 67 ب دائیو پران، 58، 67 الف میں برہمانڈہ میں مندرج چاشومیدھنیہ کے بجائے غلط طور پر ناشومیدھنیہ، لکھا ہوا ہے (ہزرہ، حوالہ سابقہ، صفحہ 206، فٹ نوٹ 59)۔

[2] کورم پُران، باب د 3 صفحہ 304۔

[3] وشنو پُران (4)، 24-19

[4] راجا بنہ شودرا تھو پشیھا بہ پاکھنڈا نامر پروتر تکا ھہ۔ برہمانڈہ، حصہ (2)، 31، 41۔

[5] منو (5)، 84

[6] ملندہ صفحہ 358

[7] منو (7)، 54

نیچے دھنس جائے گی جیسا کہ دلدل میں پھنسی ہوئی کوئی گائے۔[1] یہ قاعدہ غالباً پھر ایسے غیر ملکی حکمرانوں کی سلطنتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جنھوں نے عدالتی نظم و نسق یا دوسرے انتظامی خدمات کی انجام دہی کے لیے کچھ شودروں کو مقرر کیا ہو لیکن منو تاکید کے ساتھ کہتا ہے کہ ایک ایسا برہمن بھی جس کی گذر کا خاص ذریعہ اس کی ذات کا نام (یعنی محض اپنے کو برہمن کہنا) ہو، قانون کی تعبیر کر سکتا ہے، لیکن کوئی شودر کبھی بھی ایک جج (دھرم پرد کتا) نہیں ہو سکتا۔[2] شارحین مزید یہ لکھتے ہیں کہ بوقت ضرورت کشتری کی تقرری کی جا سکتی ہے۔[3] لیکن یہ لوگ ویشیوں کا ذکر نہیں کرتے۔ یہ منو کی تجویز کے ہم آہنگ ہے جس کے تحت کشتری بغیر برہمن اور برہمن بغیر کشتری کے سرسبز نہیں ہو سکتا۔ لیکن دونوں مکمل طور پر متحد ہو کر اس دنیا اور دوسری دنیا میں سرسبز ہو سکتے ہیں۔[4] غالباً براہمنی بادشاہتوں میں پہلے دو ورنوں کے پاس جملہ انتظامی اور عدالتی ملازمتوں کی اجارہ داری تھی۔

منو اس پرانے اصول کو دہراتا ہے کہ چاروں ورنوں کے افراد اور اچھوت اپنی برادریوں کے معاملات میں گواہی دے سکتے ہیں۔[5] لیکن وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ کشتری، ویش یا شودر بشرطیکہ وہ عزت صاحب اولاد اور مقامی ہوں، کسی مقدمہ کے فریق کے طلب کرنے پر گواہی دے سکتے ہیں۔[6] کلوک کی رائے کے مطابق اس قول کا اطلاق، قرضوں وغیرہ کے ایسے دیوانی کے مقدمات پر ہوتا ہے۔[7] منو کا یہ ضابطہ، سابقہ ضابطوں کے مقابلہ میں جن کے تحت شودروں کو اونچے ورنوں کے افراد کے مقدموں میں گواہی دینے کی اجازت نہ تھی، انھیں زیادہ اختیار دیتا ہے۔ ہتک عزت، حملہ، زنا اور چوری کے ایسے مقدموں میں گواہی کے لیے کسی بھی شخص کو، اس امر کا لحاظ کیے بغیر کہ وہ دیوانی کے گواہ کی شرائط پورا کرتا ہے یا نہیں، بلا سکتے تھے۔[8] ضروری شرائط پورا کرنے والے گواہ نہ ہونے کی صورت میں، منو غلاموں اور نوکروں کو بھی گواہی دینے کی اجازت دیتا،[9]

---

[1] ایضاً (7)، 21

[2] ایضاً (8)، 20

[3] کلوک راگھوانندا اور نندتا، منو (8)، 20 کے متعلق

[4] منو (9)، 322

[5] ایضاً (8)، 28۔

[6] منو (8)، 62

[7] کلوک کی شرح منو پر (8)، 62۔

[8] منو (8)، 62 اور 69 معہ کلوک کی شرح کے

[9] ایضاً (8)، 254

مواضعات کی حدبندی کے متعلق نزاعوں کے سلسلہ میں منو ورن کے امتیازات کی پابندی نہیں کرتا۔ گواہوں سے گاؤں والوں کی بھیڑ میں تحقیقات کرنی چاہیے[1] منو جن لوگوں کو گواہی دینے کی اجازت نہیں دیتا۔ (بظاہر دیوانی کے مقدموں میں)، ان میں دستکار، نائکیے اور نچنیے شامل ہیں[2] کلوکر اس کے جواز میں یہ سبب بیان کرتا ہے کہ یہ لوگ ہمیشہ اپنے کاموں میں مصروف رہتے ہیں اور انھیں رشوت دے کر قابو میں کیا جا سکتا ہے[3] پیدائشی غلاموں کو بھی گواہی دینے کی اجازت نہ تھی[4]

منو اس پرانے ضابطہ کو دہراتا ہے کہ مختلف ورنوں کے افراد کو گواہی دینے کے قبل خبردار کر دینا چاہیے[5] اگر کوئی شودر جھوٹی شہادت دیتا ہے تو وہ جملہ گناہوں کا خطا وار قرار دیا جاتا ہے[6] اور اسے شدید ترین روحانی نقصانات کی دھمکی دی جاتی ہے[7] لیکن وہ یہ بھی اضافہ کرتا ہے کہ جج کو چاہیے کہ وہ ایک برہمن کو اس کی صداقت کی، ایک کشتری کو اس کے رتھ یا اس کی سواری کے جانور کی، ایک ویش کو اس کی گائے، غلّہ اور سونے کی اور ایک شودر کو جملہ سنگین گناہوں کے جرم کی بددعاؤں کی قسم دلائے[8] لیکن یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ منو شودر گواہ کے لیے کسی خاص شاہی سزا کا حکم نہیں دیتا۔ وہ ایک عام اصول یہ بیان کرتا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے کی صورت میں، بادشاہ کو تین نچلی ذات کے لوگوں کو جرمانہ اور جلا وطنی کی سزا دینی چاہیے لیکن برہمنوں کو محض جلا وطن کرنا چاہیے[9] اسی طرح منو کے قول کے مطابق، برہمن جسمانی سزا کے مستوجب نہیں۔ یہ صرف تین نچلی ذات کے افراد کو دی جا سکتی ہے[10] چنانچہ ان معاملات میں شودر کو کشتری اور ویش کا مساوی درجہ

---

[1] ایضاً (8)، 254

[2] ایضاً (8)، 65

[3] کلوکر کی شرح منو پر (8)، 65۔

[4] منو (8)، 66 معہ کلوکر کی شرح کے۔ ادھیہ دھینہ کی وضاحت ایک گربھ داس کے طور پر کی گئی ہے۔

[5] ایضاً (8)، 88۔

[6] ایضاً

[7] منو (8)، 89 - 101 میں مندرج جج کی دی ہوئی نصیحتوں کے پورے سلسلہ کے مخاطب غالباً شودر گواہ ہیں۔

[8] منو (8)، 113

[9] ایضاً (8)، 123

[10] ایضاً (8)، 124۔ 5

دیا گیا ہے۔

یہ قرار دیا گیا ہے کہ بادشاہ کو اہل معاملہ کے درنوں کی ترتیب کے لحاظ سے مقدمات کی سماعت کرنی چاہیے[1] اور قانون کے تعین میں اسے ہر ذات کے رسم و رواج کا لحاظ رکھنا چاہیے[2] منو، اچھے لوگوں کے طور طریقوں کو قانون کا ماخذ تصور کرتا ہے[3] اور سترھویں صدی عیسوی کے ایک شارح کے قول کے مطابق اس میں اچھے شودروں کے طور طریقے بھی شامل ہیں[4]

شروع کے قانون بنانے والوں کے مثل، عدلیہ کے نظم و نسق میں منو ورن کا پاس و لحاظ کرتا ہے جس کا شودروں کی حیثیت پر برا اثر پڑتا ہے۔ اگر ایک کشتری کسی برہمن کو بدنام کرے، تو اس پر ایک سو پانے، ویش پر 50ء یا 200 پانے کا جرمانہ ہوگا لیکن شودر کو جسمانی سزا بھگتنی پڑے گی[5]۔ اگر ایک برہمن کسی کشتری، ویش یا شودر کو بدنام کرے تو اس پر ترتیب وار 50، 25 یا 12 پانے کا جرمانہ ہوگا۔[6] یہ امر معنی خیز ہے کہ شودر کو گالی دینے والے برہمن پر 12 پانوں کا مقررہ جرمانہ ہے کیونکہ گوتم دھرم سوتر میں ایسی صورت میں کوئی جرمانہ مقرر نہیں کیا گیا ہے[7]

منو، اونچے ورن کے لوگوں کے ساتھ زیادتی کرنے والے شودروں کے لیے عموماً بہت سخت سزائیں مقرر کرتا ہے۔ چنانچہ اگر شودر دوہری ذات والوں کو گندی گالیاں دے کر بے عزت کرتا ہے، تو اس کی زبان قلم کر دی جائے گی[8]۔ دوہری ذ ا ت (دِوِی جاتی) کی اصطلاح سے محض برہمن اور کشتری مراد ہیں کیونکہ کسی ویش کو برا بھلا کہنے والے شودر کے لیے اس سزا کو واضح طور پر ممنوع قرار دیا گیا ہے[9]

---

[1] ایضاً (8)، 24

[2] ایضاً (8)، 41

[3] ایضاً (2)، 6

[4] کے۔ وی۔ رنگاسوامی، آینگر: راج دھرم، ص ص 155-6

[5] منو (8)، 267

[6] ایضاً (8)، 268

[7] (12)، 13

[8] منو (8)، 270

[9] منو (8)، 277

منو یہ بھی قرار دیتا ہے کہ اگر کوئی شودر دو ہرا جنم پائے ہوئے (دوی جاتی) کی ذاتوں کے نام بھی بدتمیزی کے ساتھ لیتا ہے، تو دس انگل لمبی سلاخ کو لال انگارہ کر کے اس کے منہ کے اندر ٹھونس دینی چاہیے[1]۔ اگر وہ برہمنوں کو ان کے فرائض کی تعلیم دینے کی جسارت کرے تو بادشاہ کو اس کے منہ اور کانوں کے اندر گرم تیل ڈلوا دینا چاہیے[2]۔ جیسوال کی تجویز ہے کہ ان ضابطوں کا رخ دھرم کی تعلیم دینے والے عالم شودروں یعنی بودھ اور جینی شودروں اور ان شودروں کی طرف ہے جو اونچے طبقوں سے مساوات کے دعویدار تھے[3]۔ بظاہر یہ ضابطے مصنف کے ان سیاسی حریفوں کے مخالف قانون ہیں جو قائم شدہ نظام کی توہین کرتے ہیں[4]۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ اس قانون پر کہاں تک عمل ہوا۔ غالباً یہ ایک متشدد انسان کی تجاویز تھیں جن پر شاذ ہی عمل ہوا۔

حملہ کرنے اور ایسے دوسرے جرائم کی، شودروں کے لیے مقررہ سزائیں بہت ہی سخت ہیں۔ یہ قرار دیا گیا ہے کہ نیچی ذات کا کوئی شخص (انتیہ جبہ) اپنے جس عضو سے، اعلیٰ ترین ذات کے کسی شخص (شریشٹھ) کو زخم پہنچائے، اسی کو قلم کر دینا چاہیے[6]۔ یہاں کلوک انتیہ جبہ کو شودر کے مفہوم میں لیتا ہے[7] جو پچھلے زمانہ کے ایک ایسے ہی ضابطہ سے ہم آہنگ ہے[8]۔ شریشٹھ کی اصطلاح، برہمنوں کے متعلق ہے نہ کہ تین اونچی ذاتوں کے لوگوں کے جیسا کہ بعض اوقات تصور کیا جاتا ہے[9]۔ منو ایک اشلوک میں کہتا ہے کہ جو شخص اپنا ہاتھ یا ڈنڈا اٹھائے اس کا ہاتھ قلم کر دینا چاہیے اور جو غصہ کی حالت میں اپنے پیروں سے ٹھوکر مارے، اس کے پیر کاٹ دینے چاہئیں[10]۔ غالباً اس ضابطہ کا اطلاق بھی شودروں کے برہمن کو گزند پہنچانے کی صورت میں ہوگا۔ یہ مزید قرار دیا گیا ہے کہ اگر

---

[1] ایضاً (8) 271 کلوک 'دوجاتی' کی اصطلاح کا مفہوم 'برہمن' اور دوسرے لوگ بیان کرتا ہے لیکن غالباً اس کا تعلق برہمنوں سے ہے۔

[2] منو (8)، 272

[3] منو اور یاجنا دلکیہ، ص 150

[4] موازنہ بہ کے۔ دی۔ رنگا سوامی آئینگر 'منو کے ملکی اور سماجی نظام کے پہلو'، ص 132

[5] باشم 'اعجوبہ جو ہندوستان تھا'، ص 80

[6] منو (8)، 279۔

[7] منو (8)، 279 پر کلوک کی شرح۔

[8] گوتم دھرم سوتر (12)، 1۔ یہ قاعدہ ارتھ شاستر میں بھی درج ہے۔

[9] مشرق کی کتابیں، (25)، 303

[10] منو (8)، 280

کوئی کمتر بین نسل کا شخص (اپکرشٹ جہ) کسی اونچی ذات کے شخص (اتکرشٹ) کے برابر بیٹھنے کی کوشش کرے تو اس کے چٹھوں کو داغ کر کے اسے جلاوطن کر دیں یا بادشاہ اس کے سرین کو زخمی کرائے[1] اپکرشٹ جہ شودر کا اور اتکرشٹ، برہمن کا مرادف ہے[2] اسی طور پر اگر ایک شودر کسی برہمن پر تھوکنے کی کوشش کرے تو بادشاہ کو چاہیے کہ اس کے دونوں ہونٹ کو، اگر وہ پیشاب کرے تو اس کے عضو تناسل کو اور اگر وہ اس پر ریاح خارج کرے تو اس کے مبرز کو کٹوا دے[3] پھر اگر شودر کسی برہمن کے بال پکڑے تو بادشاہ کو چاہیے کہ بلا تکلف اس کے ہاتھوں کو قلم کرا دے اور اس کے پیر، داڑھی، گردن اور فوطوں کو پکڑنے کی صورت میں بھی یہی سزا ہوگی[4] غالباً ان تمام صورتوں سے نپٹنے کے لیے منو یہ ایک عام ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ بادشاہ کو ایک نیچی نسل کے شودر کو جو برہمنوں کو جان بوجھ کر دکھ پہنچاتا ہے مختلف ہیبتناک جسمانی سزائیں دینی چاہئیں[5] برہمن کو دکھ دینے کا مفہوم اسے جسمانی اذیت پہنچانا یا اس کی املاک کا چرانا لیا گیا ہے[6]

مذکورہ بالا ضابطوں میں سے بیشتر کا رخ برہمنوں پر زیادتی کرنے والے شودروں کی طرف ہے۔ قانون کی کتابوں میں ان ضابطوں کی صرف موجودگی ہی یہ ظاہر کرتی ہے کہ سب سے اونچے اور سب سے نیچے ورنوں کے درمیان تعلقات بہت کشیدہ تھے۔ ایسی شہادت مشکل ہی سے پائی جاتی ہے جو یہ ظاہر کرے کہ ان ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا تھا۔ بہرحال، مہاوستو سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ اجرت کے مزدوروں کو ان سے کام لینے کی غرض سے بعض اوقات شدید جسمانی اذیت پہنچائی جاتی تھی۔ اس تحریر میں درج ہے کہ بعض لوگ ان کام کرنے والوں کو بیڑیوں اور زنجیروں میں بندھواتے ہیں۔ بہتوں کے ہاتھوں اور پیروں کو چھیدنے اور بہتوں کی ناک، گوشت چھیوں، شانوں اور پیٹھ میں پانچ یا دس بار شگاف دینے کا حکم دیتے

---

[1] ایضاً (۸)، 281۔

[2] منو (۸)، 28 پر کلوک کی شرح۔ میدھا درگوندراج، کلوکا سے متفق ہیں (مشرق کی مقدس کتابیں، (25، 303)

[3] منو (۸)، 282

[4] ایضاً (۸)، 283۔

[5] ایضاً (۹)، 248

[6] منو (۹)، 248 پر کلوک کی شرح۔

221
356

میں[1] ۔ سدّھرمہ پنڈریکہ میں اچھے خاندان کے ایک نوجوان کا حوالہ آتا ہے جو لکڑی کی بیڑیوں میں بندھا ہوا تھا۔[2] لہٰذا شودر مجرموں کا جسمانی سزائیں پانا کوئی تعجب کی بات نہ تھی لیکن یہ امر کہ آیا منو کے تعزیری ضابطوں کا ان پر حقیقی معنوں میں اطلاق ہوتا تھا، مشتبہ ہے۔

لیکن برابر ذات کے لوگوں کے ایک دوسرے پر حملہ کرنے کی صورت میں سخت سزائیں مقرر نہیں کی جاتی ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ قرار دیا گیا ہے کہ جو کوئی اپنے برابری کے شخص کے جسم کو گزند پہنچائے یا اس کا خون بہائے اس پر سو پانوں کا جرمانہ ہوگا۔ جو ایک نس کاٹے اس پر ۶ نشکوں کا جرمانہ ہوگا اور جو کوئی ہڈی توڑے اسے جلاوطنی کی سزا ہوگی[3]۔ راگھوآنند کے قول کے مطابق یہ ضابطہ ایسی صورت کے لیے ہے جب ایک شودر دوسرے شودر پر حملہ کرے[4]۔

منو، قتل کے گناہ کے کفارہ کے لیے، چندرما کی تپسیا کا کرنا قرار دیتا ہے جس کی مدت مقتول کے ورن کے مطابق تبدیل ہوتی ہے۔ کسی برہمن کے قتل کی صورت میں تین سال کی مدت کی اور کسی شودر کے قتل کی صورت میں ½ 2 ماہ کی تپسیا معین کی جاتی ہے[5]۔ کسی شودر کے قتل کے لیے منو دس گایوں اور ایک سانڈ کا کفارہ مقرر کرتا ہے[6]۔ ایسا ہی اس کے قتل کے ضابطوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ یہ جرمانہ کسی برہمن کو دیا جائے[7]۔ اسی طور پر وہ سابقہ قانون بنانے والوں کے مثل کسی شودر کے قتل

---

[1] مہاوستو (۱)، 18۔ سینارٹ 'ہستی گدا دمیھ' کی اصطلاح لکھتا ہے لیکن بیلی 'ہدیو' کے نسخہ کو ترجیح دیتا ہے اور یہی دیویاودانہ ص ص 365 اور 435 میں بھی بیڑی کے مفہوم میں درج ہے (مشرق کی مقدس کتابیں (16)، 15، فٹ نوٹ 6)۔ 'ہڑی گورہی' کی اصطلاح میتھیل میں لکڑی کی بیڑیوں کے مفہوم میں استعمال ہوتی ہے۔

[2] ص 289

[3] منو (8) 284

[4] مشرق کی مقدس کتابیں (25)، 304

[5] منو (11)، 127۔ موازنہ بہ 129-131

[6] ایضاً (11)، 128-31۔

[7] ایضاً (11)، 131

کے لیے وہی تپسیا تجویز کرتا ہے جو متعدد چھوٹے جانوروں اور چڑیوں کے مارنے کے لیے تھا[1] اس قسم کے ضابطوں سے اس امر کے متعلق کوئی بھی شبہ باقی نہیں رہتا کہ منو شودر کی جان کو بہت کم اہمیت دیتا ہے تعجب کی بات ہے کہ منو کے قتل کے ضابطوں میں سے ایک میں ورن کے امتیازات کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ کسی ورن والے شخص کے قتل کے مقدمہ میں، جھوٹ بولا جا سکتا ہے اور اس صورت میں جو گناہ ہوگا، اسے سرسوتی پر نذر چڑھا کر دور کیا جا سکتا ہے۔[2] منو یہ بھی صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ عورتوں، شودروں، ویشیوں اور کشتریوں کا قتل ایک خفیف جرم ہے جس سے ذات ضائع جاتی ہے[3] لیکن غالباً اس قاعدہ کا مقصد محض ایک برہمن کی جان کی اہمیت پر زور دینا ہے۔

منو یہ قرار دیتا ہے کہ ورن جس قدر اونچا ہوگا، چوری کرنا اسی قدر بڑا جرم ہوگا۔ شودر کا جرم سب سے ہلکا تصور کیا جاتا ہے[4] کیونکہ چوری کی خصلت کو اس کے معمولات میں زیادہ دخل ہے۔

وراثت کے قانون میں، منو اس پرانے اصول کو برقرار رکھتا ہے جس کے تحت کسی برہمن کے شودر لڑکے کو ایسی صورت میں بھی کہ وہ اونچی ذات کی اپنی بیویوں سے کوئی اولاد نہ رکھتا ہو، اس کی جائداد کا دسواں حصہ ملتا تھا[5]۔ یہ پرانا تخیل بھی کہ کسی برہمن، کشتری یا ویش کا ایک شودر لڑکا کسی حصہ کا حقدار نہیں ہوتا، دہرایا گیا ہے۔ اس کا حصہ اسی قدر ہوتا ہے جس قدر اس کا باپ اس کے لیے مخصوص کر دے۔[6] کسی شودر کو قرابت دار تو تصور کیا جا سکتا ہے لیکن وراثت نہیں۔ جہاں تک شودروں کے درمیان وراثت کا سوال ہے، اگر سو، لڑکے بھی ہوں تو ان کے حصے برابر ہوں گے۔[7] چنانچہ صرف اونچی ذات کے محض شودر لڑکے ہی ایسے

---

1. منو (11)، 133، 141۔ اس قاعدہ سے منو اور دوسرے مرتبین قانون کی مذہبی اور دنیاوی سزاؤں میں تناقض ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دنیاوی ضابطوں کی رو سے دس گایوں اور ایک سانڈ کا کفارہ کسی شودر کے قتل کے لیے معین کیا گیا ہے۔
2. منو، (8)، 104۔5۔
3. ایضاً (11)، 67۔
4. ایضاً (8)، 337۔38
5. ایضاً (9)، 151۔154
6. ایضاً (9)، 155۔
7. ایضاً (9)، 160

تھے جنھیں حصہ پانے کا کبھی بھی یقین نہ رہتا تھا۔ عام طور پر شودر درن کے لوگ جائداد کے حق سے استفادہ کرتے تھے۔ یہ بات ایک دوسرے قانون سے بھی اخذ کی جاسکتی ہے، جس کے تحت بادشاہ کو، چور کی سرقہ کی ہوئی املاک کو تمام درنوں کے افراد کو واپس کر دینی چاہیے۔[1]

زنا سے منو سے متعلق قوانین، شودر عورتوں کے خلاف اس قدر امتیاز نہیں برتتے جس قدر شودر مردوں کے خلاف۔ اگر کوئی برہمن، تین نیچے ورنوں کی غیر خاوند والی عورتوں کی طرف پیش قدمی کرے تو اس پر پانچ سو پانوں کا جرمانہ ہوگا۔ کسی انتیاجہ عورت کے ساتھ، ایسے ہی جرم کی صورت میں جرمانہ کی رقم بڑھا کر ایک ہزار پانے کردی جائے گی۔[2] کسی کشتری یا دیش پر اس کے کسی خاوند والی شودر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے کی صورت میں اسی قدر جرمانہ ہوگا۔[3] اگر کوئی برہمن کسی ورشلی کے ساتھ پوری رات بوس وکنار میں مصروف رہتا ہے تو وہ تین برسوں تک بھیک پر گذر اوقات کرکے اور روزانہ مقدس کتابوں کو چپکے چپکے پڑھ کر اس گناہ کا کفارہ ادا کر سکتا ہے۔[4] اگر ایک طرف ان میں سے بیشتر قوانین کا مقصد برہمنوں کو اخلاقی برائیوں سے باز رکھتے ہوئے ان کی پاکبازی کو محفوظ رکھنا ہے، تو دوسری طرف ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ منو شودر عورت کی عصمت کو بھی محفوظ رکھتا ہے۔ یہ بات اس کے اس اصول سے کہ چاروں درنوں کی عورتوں کا تحفظ ہونا چاہیے، مطابقت رکھتی ہے۔[5]

لیکن منو کے اس قاعدہ کا، کہ لوگوں کو دوسروں کی بیویوں سے بات چیت نہ کرنی چاہیے، اطلاق شودروں کے بعض طبقوں مثلاً نائکیوں اور گویّوں پر نہیں ہوتا کیونکہ ان لوگوں کی گذر بسر دوسروں کی بیویوں کے ساتھ آشنائی ہی پر موقوف ہوتی ہے۔[6] پھر بھی جو لوگ ان سے اور کسی مالک کی غلام عورتوں سے بات چیت کرتے ہیں انھیں ایک مختصر سا جرمانہ ادا کرنا ہوتا ہے۔[7] بودھی اور جینی راہباؤں کو بھی اس

---

[1] ایضاً (۹)، 157
[2] ایضاً (۸)، 40۔
[3] ایضاً (۸)، 385
[4] ایضاً (۸)، 383
[5] ایضاً (11)، 179
[6] منو (۸)، 359
[7] منو (۸)، 361۔2

زمرہ میں شامل کیا گیا ہے[1] کیونکہ وہ غالباً نچلے طبقہ کی ہوتی تھیں اور راہبوں کی طرح انھیں بھی شودر تصور کیا جاتا تھا۔[2] منو ایک شودر مرد زانی کے لیے سخت ترین سزا تجویز کرتا ہے۔ ایسا شودر جو دوہرا جنم پائے ہوئے ذات کی بے خاوند والی عورت کے ساتھ مباشرت کرے وہ اپنے بدعنوانی کرنے والے عضو اور اپنی جائداد سے محروم کر دیا جاتا اور کسی خاوند والی عورت کے ساتھ ایسا جرم کرنے کی صورت میں وہ اپنی ہر شئے یہاں تک کہ زندگی سے بھی محروم کر دیا جائے گا۔[3] یہاں پر دوہرا جنم لیے ہوئے (دوی جاتی) کی اصطلاح سے برہمن مراد معلوم ہوتا ہے، کیونکہ حسب ذیل زوقاعدے، ایک برہمن عورت کی بے حرمتی کرنے والے کشتری اور ویش کے لیے سزا مقرر کرتے ہیں۔[4] لیکن اگر یہ دونوں کسی خاوند والی برہمنی کے ساتھ جو کسی سربرآوردہ برہمن کی بیوی ہو برا فعل کریں تو انھیں بھی ایک شودر کے ایسی سزا دی جائے گی یا وہ خشک گھاس کی آگ میں جلا دیے جائیں گے۔[5] یا دو گنا کرا ایسے جرم کی صورت میں کوٹلیہ محض شودر ملزم کے لیے زندہ جلانے کی سزا مقرر کرتا ہے،[6] حالانکہ وششٹھ کشتری اور ویش مجرموں کے لیے بھی ایسی ہی سزا تجویز کرتا ہے۔[7] منو کی ایک عبارت کا یہ مفہوم لیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں شودر کو موت کی سزا دی جائے گی۔[8] چونکہ شودر زانی کے لیے سزائے موت کی تصدیق دیگر مآخذ سے بھی ہوتی ہے، لہٰذا منو کا یہ قاعدہ غیر موثر نہ رہا ہوگا۔

غلامی کے متعلق منو کے قوانین شودروں کی شہری حیثیت پر کافی روشنی ڈالتے ہیں۔ بقول کوٹلیہ آریہ والدین کے شودر بڑے کے غلام نہیں بنائے جا سکتے۔ لیکن کوکہ منو، شودر لڑکوں کو نہ دانی جائداد کی وراثت میں حصہ دیتا ہے، مگر وہ اس رواج کا حوالہ نہیں دیتا۔ وہ پہلا شخص ہے جو یہ اصول پیش کرتا ہے کہ

---

[1] ایضاً (3) 358

[2] جیسوال، منو اور رو اجنا واکیہ، ص ص 167-8

[3] منو (8)، 374

[4] ایضاً (8)، 375-6۔

[5] ایضاً (8)، 377۔

[6] ارتھ شاستر (4)، 13

[7] وششٹھ دھرم سوتر (21)، 2-3۔

[8] منو (8)، 359، جو کلوکہ کی شرح کے۔ استعمال کی ہوئی اصطلاح 'برہمن' ہے جسے کلوکہ شودر کے مفہوم میں لیتا ہے۔

غلامی روزازل سے شودروں کے لیے مقدر ہو چکی ہے۔ لیکن یہ محض برہمنوں اور شودروں کے باہمی رشتوں کے متعلق ہے۔ منو لکھتا ہے کہ ایک شودر کو خواہ وہ خریدا ہوا ہو یا غیر خریدا ہوا، غلام بنایا جانا چاہیے کیونکہ خدا نے اسے برہمن کی خدمت کے لیے پیدا کیا ہے[1]۔ اس کے بعد کے اشلوک میں وہ اس بات کا اضافہ کرتا ہے کہ کوئی شودر غلامی سے رہائی نہیں پا سکتا کیونکہ غلامی اس کی خلقت میں داخل ہے[2]۔ شودروں کے بالمقابل دوہرا جنم پائی ہوئی ذاتوں کے لوگ غلام نہیں بنائے جا سکتے: "اگر کوئی برہمن دوہرا جنم پائی ہوئی ذاتوں کے افراد کو غلاموں کے ایسے کام کرنے پر مجبور کرے تو بادشاہ اس پر ۶۰۰ پانوں کا جرمانہ کرے گا[3]۔" اس سلسلہ میں کوٹلیہ جرمانوں کی درجہ بندی کرتا ہے۔ اس کا ۴۸ پانوں کا مقررہ جرمانہ برہمن کو غلام بنانے پر ہے[4]۔ منو ایسے امتیازات کا حوالہ نہیں دیتا، لیکن تین اونچے ورنوں کے لوگوں کو غلام بنانے پر وہ اس سے زیادہ بھاری جرمانہ مقرر کرتا ہے۔

منو کی قانون کی کتاب میں بھی عام شودروں کو غلام نہیں تصور کیا گیا ہے[5]۔ منو، شودر اور غلام کے درمیان قانونی امتیاز کو واضح طور پر تسلیم کرتا ہے۔ وہ داسی (اس کے غلام کی لونڈی) کے بطن سے شودر کے لڑکے کا حوالہ دیتا ہے[6]۔ اس طور پر گو کہ غلام عموماً شودروں ہی میں سے بنائے جاتے تھے، لیکن بعض اوقات شودر خود بھی غلام رکھتے تھے لیکن شودر اور اس کے غلام کے درمیان تفریق اس قدر زیادہ نہ ہوا کرتی

[1] شودرنتو کارائے دّاسیامہ کریتہ کریتیہ میوادا۔ داسیائیو ہی سرشٹو سوئمبھوا براہمن اسیہ سوئیم بھوا۔ منو (8)، 413۔

[2] نہ سوامینا نسرشٹق پی شودرو داسیادوی مچیتے۔ نسرگجہ ہی تتسیہ کشس متہ دیو ہتی۔ منو (8)، 414۔ میدھاتتھی، اسے ایک مبالغہ آمیز مدح تصور کرتا ہے (ارتھ واد)، لیکن یہ غالباً منو کے مقابلہ میں شارح کے زمانہ کے حالات کی زیادہ مظہر ہے۔

[3] منو (8)، 412۔

[4] ارتھ شاستر (3)، 13۔

[5] G.F. Ilyin "Sudrasund Sklaren inden altindis chen Geselzbüchern" Sowjetwissenvs chayt. Gesell-schaftswissenschaftliche Abteilung, 1952, No. 2. PP105-3 میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث آئی ہے۔ موازنہ بہ: سینارٹ حوالہ سابقہ، 103۔

[6] دآسیا مہ دادا سادا سیامہ دا یہہ شودرا سیہ سرتو بھویٹ۔ منو (9)، 179

تھی جس قدر کہ دوسرے جنم پائے ہوئے اور اس کے غلام کے درمیان ہوتی۔ منو کے قول کے مطابق ایک غلام عورت کے پیٹ سے، کسی شودر کا لڑکا اپنے باپ کی اجازت سے وراثت میں حصہ لے سکتا تھا۔[1] لیکن دوسرے جنم لینے والوں کے اس قسم کے لڑکوں کے لیے یہ قاعدہ مقرر نہیں کیا گیا ہے۔ منو کے مذکورہ بالا قانون سے یہ ضمناً ظاہر ہوتا ہے کہ غلاموں کو جائداد رکھنے کا حق حاصل تھا۔ منو کی ایک عبارت پر کلوکہ کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کہ مالک کے باہر ہونے کی صورت میں اس کے گھر والوں کے مفاد میں، غلام اس کے تجارتی معاملات میں اس کی نمائندگی کر سکتا ہے جسے مالک مسترد نہیں کر سکتا۔[2] ایک دوسرے مقام پر، بہر حال منو اس کی تردید کرتا ہے اور ایک ایسے بیع کو جسے اصل مالک نے نہ کیا ہو غیر قانونی قرار دیا گیا ہے۔[3] پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اہل گواہوں کی غیر موجودگی میں، غلام اور ملازمین تک گواہی دے سکتے ہیں۔ ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غلاموں کی بھی کچھ قانونی حیثیت ہوا کرتی تھی۔

گھریلو غلاموں کو بعض اعتبار سے خاندان کا ایک فرد تصور کرتے تھے۔ منو، خاندان کے سربراہ کو تاکید کرتا ہے کہ وہ اپنے والدین، بہن، بہنوئی بھائی، بیوی، لڑکے، لڑکی اور داس سے بحث مباحث نہ کرے۔[4] اس تاکید کا سبب بیان کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ، بیوی اور لڑکا سربراہ کے جسم کے حصے میں اور لڑکی اس کے لطف و کرم کی مستحق ہوتی ہے۔ اور غلاموں کا طبقہ خود اس کا سایہ ہے۔[5] لہٰذا منو انھیں یہ ہدایت دیتا ہے کہ اگر یہ لوگ اس کی عزت ہتک بھی کریں تو اسے خاموشی کے ساتھ برداشت کرنا چاہیے۔[6] کیا اس کا یہ مفہوم ہے کہ قدیم خاندانی استحکام عارضی طور پر مسمار ہو گیا تھا، کیونکہ یہ عجیب سا معلوم ہوتا ہے کہ قانون کا بنانے والا مالک کو اپنے غلاموں کی جانب سے عزت ہتک کو برداشت کرنے کی ہدایت دے۔

لیکن غلام اور اجرت کے مزدور کو شہریوں اسے حقوق حاصل نہ تھے۔ ایسا ماگوں اور کشودرکوں کی جمہوری حکومتوں کے حالات سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ پانِنی کی ایک عبارت کی شرح کرتے ہوئے

---

[1] ایضاً
[2] بقول کلوکہ کے یہاں ادھیادھین کی اصطلاح کے معنی داس ہیں۔ منو (8)، 167۔
[3] منو (8)، 199
[4] (4)، 180
[5] (4)، 184۔
[6] (4)، 185

پاتنجلی رقمطراز ہے کہ شودرکوں اور ماکوں کی اولادیں ترتیب وار کشوُدرکیوں اور ماکویوں کے ناموں سے موسوم ہیں، لیکن ان کے غلاموں اور مزدوروں کے متعلق ایسا نہ تھا۔[1]

شودروں کی سیاسی اور قانونی حیثیت کے متعلق منو کے ضابطے بیشتر پرانے ماخذ میں مندرج ان کے مماثل قاعدوں پر مبنی ہیں، اس کے نئے ضابطوں میں سے کچھ کا رخ غیر ملکی حکمرانوں اور آزاد خیال فرقوں کے پیرووں کی طرف جو شودر کے نام سے مطعون کیے جاتے تھے اور کچھ کا رخ خود شودروں کی طرف تھا۔ آخرالذکر نوعیت کے ضابطے، برہمنوں کے ساتھ بدعنوانی کرنے والے شودروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اس پہلو سے بھی شودروں کے خلاف منو کی شدید امتیازی پالیسی زیادہ آگے نہ بڑھ سکی۔ وہ شودر کی جان کے کفارہ کے متعلق پرانے ضابطہ کو برقرار ہی نہیں رکھتا، بلکہ شودر کو گالی دینے والے برہمنوں کے لیے 12 پانوں کا جرمانہ بھی مقرر کرتا ہے۔ یہ قاعدہ پہلے کی قانونی کتابوں میں نہیں پایا جاتا۔ یہ ایک اہم بات ہے کہ اس عہد کے ختم ہوتے ہوتے شاتواہن حکمران گوتمی پترشات کرنی (106-130ء) برہمنوں اور شودروں (اوارول) کو ایک دوسرے کے قریب لاکر چار ورنوں کے انتشار کو امن وامان میں تبدیل کرنے کا مدعی ہے۔[2] برہمن حکمرانوں نے ورنوں کی اس صف بندی کا رخ کشتریوں کے خلاف[3] جو غالباً غیر ملکی حکمران خاندانوں سے تھے موڑا۔

شودروں کی سماجی حیثیت کے متعلق منو کے ضابطے زیادہ تر پرانے ماخذ کی نظریات کو دوسری شکل میں پیش کرتے ہیں لیکن وہ ان کے خلاف بعض جدید امتیازات کو رائج کرتا ہے۔ وہ موجودات کی پرانی کہانی کو دہراتا ہے جو شودروں کو سب سے نیچے مقام پر رکھتی ہے۔[4] وہ چار ورنوں کے متعلق[5] مختلف

---

[1] اِدمہ ترھی کشوُدر کا نامہ پیتم سالوانا مہ پتیہ میتی - اترابِ کشودرکیہ مالویہ اتی نیئتے شام داے داسبھوتی کرماکرے وا۔ پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (4)، 1، 168۔ موازنہ بہ پانِنی کے قواعد کی شرح کاشیکاتیں، (5)، 3، 114

[2] دِیجا ورکٹیا دیودھ نسا..... دِینو تتنیہ چاتوودنہ سمکرمہ۔ ناسک کی عار کا داستقی لوترِ بلماوی، 5.15-6 (ڈی. سی سیر کار منتخب کتبے، (1)، 197)

[3] ایضاً

[4] منو (1)، 31۔

[5] ایضاً (2)، 127

قسم کے سماجی آداب (غالباً برہمنوں میں مروج) کے پرانے ضابطہ کو بھی دہراتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ کسی عالم کو ایک ایسے برہمن کو جو آداب کے جواب دینے کے طریقہ سے ناواقف ہو آداب نہ کرنا چاہیے کیونکہ وہ ایک شودر کے مثل ہوتا ہے[1] پاتنجلی سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ شودر کے آداب کا جواب دینے کا طریقہ غیر شودروں سے مختلف تھا۔ چنانچہ شودروں کو مخاطب کرتے وقت اعزازی لب و لہجہ نہ استعمال کرنا چاہیے۔ بھو، کی اصطلاح (ایک ندائیہ حرف) کو شودر کو مخاطب کرتے وقت نہیں بلکہ کسی راجنیہ یا کسی ویش کے لیے استعمال کرنی چاہیے۔[2]

لہٰذا قواعد کے اصولوں کی ترتیب میں بھی ورن کے امتیازات کی جھلکیاں دیکھی جا سکتی ہیں۔ منو یہ قرار دیتا ہے کہ شودر کا احترام اس وقت کیا جا سکتا ہے جب وہ اپنی زندگی کی دسویں دہائی میں پہنچ جائے[3] لیکن ایسے قاعدہ کے دائرہ کے اندر شودروں کی بہت ہی کم تعداد آتی ہوگی۔

منو، بچے (کے نام رکھنے) کی رسم میں بھی ورن کے امتیازات کو جاری کرتا ہے جس سے قدرتی طور پر شودر کی نیچی حیثیت نمایاں ہوتی ہے اس کے قول کے مطابق برہمن کے نام سے نیک دلی کشتری کے نام سے طاقت، ویش کے نام سے دولت اور شودر کے نام سے حقارت ظاہر ہونی چاہیے۔[4] اس کے منطقی نتیجہ کے طور پر وہ لکھتا ہے کہ چاروں ورن کے القاب میں ترتیب وار مسرت، تحفظ، آسودہ حالی اور خدمت کا مفہوم پوشیدہ ہونا چاہیے۔[5] ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ دستور عام طور پر رائج تھا لیکن ناموں کے بارے میں منو کے ضابطے مظہر ہیں کہ نیچے طبقوں کے افراد برہمنی سماج میں بالعموم حقارت سے دیکھے جاتے تھے۔ چنانچہ شودر کے لیے استعمال ہونے والا لفظ ورِشلہ، کالی اور ذات کی ایک اصطلاح تھی۔ سماسوں کی ساخت کے متعلق پانِنی کے ایک قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے پاتنجلی لکھتا ہے کہ "غلام عورت کی طرح" یا "ورشلی کی طرح" گالی کی اصطلاحات ہیں۔[6] اس سے یہ سمجھا گیا

[1] ایضاً (2)، 126
[2] بھورار جینا دشامہ وا۔ پاتنجلی کی مہابھاشیہ پانِنی کے قواعد کی شرح (8)، 2، 82-83۔
[3] منو (2)، 137۔ موازنہ ہو گوتم کا یہ قول کہ شودر اسی سال کا ہونے پر واجب الاحترام ہوتا ہے۔
[4] منو (2)، 31
[5] شرماددبرآ ھمتسیہ سیادراجنو کشا سمن وتیم۔ ویشیہ پوشٹی اکمتہ شودر سیہ پریشیہ سمیوتم۔ منو (2)، 32
کلوک کی رائے ہے کہ ان القاب کو ترتیب وار شرمن، ورمن، بھوتی اور داس ہونا چاہیے۔
[6] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (6)، 2، 11۔

ہے کہ شودر اور غلام سماج کے حقیر عناصر تصور کیے جاتے تھے۔ ورشلہ، کو چور کے زمرہ میں رکھتے تھے اور یہ دونوں برہمنوں کی دشمنی کو مشتعل کرنے والے تھے[1] ہمیں یہ بھی اطلاع ملتی ہے کہ ورشلہ دسیوا ور چور کو قابل حقارت خیال کرتے تھے[2]

شودر کی صحبت برہمن کو گندہ کرنے والی تصور کی جاتی تھی منو لکھتا ہے کہ ایک برہمن جو اعلیٰ ترین لوگوں کی صحبت اختیار کرے اور تمام نیچے درجہ کے لوگوں سے پرہیز کرے، سب سے زیادہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس طریقۂ کار سے اس کی حیثیت گھٹ کر شودر کی سی ہو جاتی ہے[3] وہ اس ضابطہ کو نقل کرتا ہے کہ اسناتک کو شودروں کے ساتھ سفر نہ کرنا چاہیے[4] منو اس قدیم ضابطہ کو دہراتا ہے کہ اگر کوئی ویش یا شودر، برہمن کے گھر بطور مہمان آئے تو از راہ ترحم انھیں نوکروں کے ساتھ کھانا کھانے کی اجازت دی جاسکتی ہے[5] منو قرار دیتا ہے کہ اسناتک کو شودر کا کھانا نہ کھانا چاہیے[6] ان لوگوں کی طویل فہرست میں جن کا کھانا اسناتک کے لیے ممنوع ہے، لوہار، نشاد، ناٹکیے، سونار، ٹوکریاں بنانے والے، شکاری کتوں کے سدھانے والے، شراب کشید کرنے والے اور تیز شرابوں کے بیچنے والے (شونڈکیے)، دھوبی اور رنگریز شامل ہیں[7] یہ مزید درج کیا گیا ہے کہ بادشاہ کا کھانا اسناتک کی توانائی کو، شودر کا کھانا مقدس علوم میں اس کی افضلیت کو، سونار کا کھانا اس کی زیادتی عمر کو، اور چمڑہ کاٹنے والے (چرماکرتینہ) کا کھانا اس کی شہرت کو کم کرتا ہے[8] یہ تعجب کی بات ہے کہ شودر برادری کے مختلف طبقوں کے ساتھ ساتھ بادشاہ کے کھانے کو بھی اسناتک کے بہبود کے لیے مضر تصور کیا گیا ہے۔ منو یہ بھی اضافہ کرتا ہے کہ ایک دستکار کا کھانا اسناتک کی اولاد کو اور ایک دھوبی کا کھانا اس کی جسمانی صحت کو تباہ کرتا ہے اور قبائلی

---

[1] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (2)، 2، 11 اور (3) 2، 127

[2] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (5) 3، 63۔ موازنہ بہ پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (3) 1، 7۔1۔8۔

[3] منو (4)، 245۔

[4] ایضاً (4)، 140، لیکن شودر کی جگہ ورشل کا لفظ استعمال کرتا ہے

[5] منو (3)، 112۔

[6] ایضاً (4)، 211

[7] ایضاً (4)، 215۔16

[8] ایضاً (4)، 218

طبقہ اور طوائف کا کھانا اسے اعلیٰ مقامات سے محروم کرتا ہے[1]۔ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کا کھانا بلا ارادہ کھائے تو اسے تین دن تک برت رکھنا ہوگا لیکن اگر اس نے ایسا قصداً کیا ہو تو اسے کرچھرہ[2] نام کی ایک مشکل تپسیا کو پورا کرنا ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام حوالوں میں اسنا تک سے مراد غالباً برہمن ورن سے تعلق رکھنے والا ویدوں کا ایک طالب علم ہے۔ عمل کرنے کی صورت میں، ان بندشوں کا یہ نتیجہ ہوگا کہ نچلے طبقوں اور تعلیم یافتہ برہمنوں کے درمیان جملہ سماجی روابط ختم ہو جائیں گے۔ منو قرار دیتا ہے کہ عالم برہمن کو ایسے شودر کا پکایا ہوا کھانا نہ کھانا چاہیے جو شرادھ کے رسوم انجام نہ دیتا ہو۔ لیکن روزی کے دیگر جملہ راستوں کے مسدود ہونے کی صورت میں اسے صرف اس قدر کچا اناج قبول کر لینا چاہیے جو ایک شب کے لیے کافی ہو[3]۔ لیکن ایسا ضابطہ ہنگامی اوقات میں جائز نہ ہوگا۔ منو ایسی متعدد مثالیں نقل کرتا ہے جن میں ممتاز رشیوں نے پریشانی کے ایام میں ممنوعہ غذا استعمال کی[4]۔ چنانچہ بھبو کا وشوامتر جو صحیح اور غلط کی شناخت رکھتا تھا، ایک چنڈال کے ہاتھوں ایک کتے کے کولھے کا گوشت کھانے پر رضامند تھا[5]۔ معمول کے دنوں میں شودر کا کھانا عام طور پر قبول کر لیا جاتا تھا۔ منو یہ ضابطہ قرار دیتا ہے کہ کوئی بھی شخص، شودروں میں سے اپنے شریکِ کاشت، اپنے کنبے کے دوست، اپنے گائے کے چرواہے، اپنے غلام اور اپنے حجام کا کھانا کھا سکتا ہے[6]۔ پاتنجلی سے ہمیں اطلاع ملتی ہے کہ بڑھیوں، دھوبیوں اور کمہاروں کی رکابیاں اچھی طرح صاف کرنے کے بعد استعمال کی جا سکتی ہیں[7]۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کھانے پینے کے معاملے میں اونچے ورنوں اور شودر برادری کے

[1] کردکا نمہ رچامہ ستی لمبہ زنے جگسیہ چہ۔ گنا نمہ گنی کا نمہ چہ لوک کے بھید پرکیرن تی منو، (۴)، 219

[2] منو (۴)، 222۔

[3] ایضاً (۴)، 223۔

[4] منو، (۱۰)، 106 - 8

[5] منو (۱۰)، 108

[6] متن میں ضمیر اضافی نہیں آیا ہے لیکن کلوک کی تعبیر یہ ہے کہ اس عبارت کا اطلاق کسی شخص کے خود اپنے ملازمین ہوتا ہے۔ یہ تعبیر بجا بلا اس کے کہ اسے جملہ شرکاء کاشت وغیرہ کے مفہوم میں لیا جائے، منو کے مدعا کے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ منو (۴)، 253۔ آر دھیکہ کی اصطلاح کا 'مشرق کی مقدس کتابیں' (25) 168 میں کاشتکاری کے مزدور کے طور پر ترجمہ غلط ہے۔ پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں گائے کے چرواہے کا استعمال آبھیرہ کے مفہوم میں لیا گیا ہے۔

[7] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کے قواعد کی شرح (2)، ۴، 10۔

ان طبقوں کے درمیان مصالحت تھی۔ شودروں کے سامنے کی بچی ہوئی غذا کو کھانا ایک بڑا گناہ تصور کیا جاتا تھا۔ یہ لکھا ہوا ہے کہ عورتوں اور شودروں کے سامنے کی بچی ہوئی غذا کے کھانے والے کو سات شب و روز جو کی لسی پی کر اس گندگی کو صاف کرنا چاہیے[1]۔ غالباً یہ قاعدہ برہمن کے لیے ہے۔ اسی طور پر ایک برہمن جو شودر کے چھوڑے ہوئے پانی کو پیتا ہے اسے اس پانی کو جس میں کش گھاس تین دن تک ابالی گئی ہو پی کر اپنے گناہ کی تلافی کرنی چاہیے[2]۔ منو کے ضابطے شودروں کی غذائی مساوات پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔ اعلیٰ جنم لیے ہوئے شخص کو اگر وہ خشک گوشت، زمین پر اگنے والی سانپ کی چھتری (کگرمتا) اور ایسا گوشت جس کی اصل سے وہ ناواقف ہو یا جو مذبح میں رکھا گیا ہو، کھا لیتا ہے تو اسے چاندرا ینہ کی تپسیا کرنی ہوگی[3]۔ اسی طرح اگر کوئی اعلیٰ جنم لیے ہوئے شخص گوشت خوار جانوروں، سوروں، اونٹوں، مرغوں، کووں، انسانوں اور گدھوں کا گوشت استعمال کرے تو اسے تپتہ کرچھرہ نام کی ایک بہت ہی مشکل تپسیا انجام دینی ہوگی[4]۔ اگر ان حوالوں میں مذکور دویجہ کو پہلے تین ورنوں کے ایک فرد کے مفہوم میں لیا جائے تو اس کے یہ مطلب ہوں گے کہ شودر چھ اقسام کا گوشت کھا سکتا تھا۔ منو کی ایک عبارت کی تشریح کرتے ہوئے کلوکہ کہتا ہے کہ کوئی شودر لہسن اور دیگر اقسام کی ممنوعہ چیزیں کھا کر کوئی ایسا جرم نہیں کرتا جس سے اس کی ذات تلف ہو جائے[5]۔ اس سے اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ لہسن، پیاز اور مختلف اقسام کے گوشت نیچے طبقوں کے افراد کے جائز کھانے خیال کیے جاتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ویش اور شودر شادی کی ایسی شکلیں اختیار کرتے تھے جو اونچے ورنوں کی شادی کی شکلوں سے مختلف تھیں۔ منو ان ماخذ کی رائے کا حوالہ دیتا ہے جن کی رو سے شادی کی پہلی چار شکلیں یعنی براہمہ، دیو، آرشہ اور پرجاپتیہ برہمنوں کے لیے، راکشہ، کشتری کے لیے اور آسورہ، ویش اور شودر کے لیے معین کی گئی ہیں[6]۔ وہ یہ بھی درج کرتا ہے کہ برہمن آسورہ اور گاندھرو کو کبھی اختیار کر سکتا ہے

---

[1] منو (11)، 153

[2] ایضاً (11)، 149 معہ شرح کلوکہ

[3] ایضاً (11)، 156

[4] ایضاً (11)، 157

[5] منو (10)، 120۔ راگھوآنندن اس میں مذبح رکھنے کے عمل کو بھی شامل کرتا ہے۔

[6] منو (3)، 24

کشتری آسورہ، گا ندھرو پیشاچہ کو بھی اختیار کر سکتا ہے اور ویش اور شودر بھی ایسا ہی کر سکتے ہیں[1]۔ پس کشتریوں کو ویشوں اور شودروں سے محض اس قاعدے کے تحت کہ وہ راکششہ قسم کی شادی کر سکتے تھے، ممیز کیا گیا ہے۔ لیکن غالباً اس صورت میں منو کا خاص مقصد برہمنوں اور دوسرے تین ورنوں کے درمیان ایک حدِ فاصل قائم کرتا ہے۔ دو نیچے ورنوں کے متعلق صحیح صورت حال کی عکاسی اس بیان سے ہوتی ہے جس کا منو نے حوالہ دیا ہے اور جو آدمی پرون[2] میں بھی موجود ہے یعنی یہ کہ دلہن کا آسورہ (شادی بذریعہ خریداری) معمولاً ویشوں اور شودروں میں رائج ہے۔ منو کا تاکیدی حکم ہے کہ آسورہ اور پیشاچہ قسم کی شادیاں نہ کرنی چاہئیں[3]۔ کلوکہ کی وضاحت کے مطابق اس قاعدہ کا اطلاق برہمنوں اور کشتریوں پر ہوتا ہے[4]۔ جس کا یہ مفہوم ہوا کہ شادی کی یہ دو شکلیں دو نچلے ورنوں کے لیے مخصوص تھیں۔

استری دھن کے متعلق منو کے ضابطے شادی کی شکلوں کے مطابق تبدیل ہوتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ آسورہ، راکششہ اور پیشاچہ اقسام کی شادیوں میں، اگر بیوی کوئی اولاد چھوڑے بغیر فوت ہو جاتی ہے تو استری دھن اس کے شوہر کو نہیں، جب کہ شادی کی پہلی چار شکلوں اور گاندھرو میں ہے، بلکہ اس کے ماں اور باپ یعنی اس کے والدین کے کنبہ والوں کو ملے گا[5]۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ ویشوں اور شودروں میں شادی کی جو شکلیں رائج تھیں ان میں ماں کے نسبی عناصر کچھ اہمیت رکھتے تھے۔

منو کا دعویٰ ہے کہ نیوگ (صلۂ رحمی) کی ان شادیوں میں گنجائش نہیں جو ویدک منتروں کے مطابق انجام دی جائیں[6]۔ چونکہ شودروں کی شادیوں میں ان منتروں کی اجازت نہ تھی[7] لہٰذا یہ واضح ہے کہ نیوگ کا رواج خاص طور پر شودروں کے اندر محدود تھا۔ منو کے ایک اور بیان سے بھی ایسا ہی اخذ کیا جا سکتا ہے جس میں تاکید ہے کہ شاستروں کے وہ عالم جو اعلیٰ جنم پائے ہوئے لوگ ہیں بیوہ اور صلۂ رحمی کی شادیوں کو

---

[1] ایضاً (3)، 23

[2] باب 67، 11

[3] منو (3)، 25

[4] کلوکہ کا بھی یہ قول ہے کہ راکششہ قسم کی شادی، ویشوں اور شودروں کے لیے معین ہے۔ شرح منو (3)، 25

[5] منو (9)، 196-7 معہ شرح کلوکہ۔

[6] منو (9) 65

[7] وششٹھ دھرم سوتر (1)، 25

جانوروں کا طریقہ خیال کرتے ہیں۔[1] جولی کا خیال ہے کہ نیوگ اور بیواؤں کی دوسری شادی کے مسائل پر منو کے نظریات متناقص ہیں[2] کیونکہ وہ بعض عبارتوں میں انھیں پسند اور بعض میں انھیں مسترد کرتا ہے لیکن اگر ہم یہ ذہن میں رکھیں کہ نیوگ اور بیواؤں کی شادی کے بارے میں منو کی پسندیدگی شودروں سے متعلق ہے اور ان کی مذمت کا تعلق تین اونچے ورنوں کے افراد سے ہے تو اس کی عبارتوں میں آسانی سے ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے۔ مذکورہ بالا رواجوں کی شودروں میں موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی عورتیں اپنی برادری کے لوگوں کی زیادہ دست نگر نہ تھیں۔

ورنوں کے درمیان شادی بیاہ کے متعلق منو اس قدیم مقولہ کو دہراتا ہے جس کے تحت اونچے ورن کے افراد نیچے ورن کی عورتوں سے شادی کر سکتے تھے۔[3] لیکن وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ اگر دوبارہ جنم پائے ہوئے لوگ خود اپنے اور اپنے سے نیچے ورن کی عورتوں سے شادی کرتے ہیں تو ان بیویوں کی **افضلیت**، حیثیت اور ان کے مساکن ان کے ورن کی ترتیب کے مطابق طے ہوں گے۔[4]

منو، بہرحال، اس تخیل کو کہ کوئی شودر عورت کسی برہمن یا کشتری کی پہلی بیوی سے انتہائی نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ بقول اس کے کسی بھی قدیم کہانی میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔[5] غالباً اونچے ورنوں کے لوگوں کی شودر بیویوں کی حیثیت بہت کمتر ہوتی تھی۔ پاتنجلی سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ داسی اور ورشلی، اونچے طبقوں کے لذت نفس کو پورا کرنے کے لیے تھیں۔[6] منو واضح طور پر کہتا ہے کہ شودر عورتوں سے شادی کرنے والے دوسرا جنم لیے ہوئے لوگ جلد ہی اپنے کنبوں اور بچوں کی حیثیت کو گھٹا کر شودر ایسی کر دیتے ہیں۔[7] بقول کلوک کے اس قاعدہ کا اطلاق جملہ تین اونچے ورنوں پر ہوتا ہے۔[8] اپنے بیان کی تائید میں منو متعدد ماخذ کے نظریات کا

---

1. ایامہ دوئی جیرئی ددود بھیہ نشپو دھرمود گرہتہ۔ منو (۹)، 66
2. جولی، 'ہندو قانون اور رواج'، ص 155
3. منو (3)، 13
4. ایضاً (۹)، 85
5. ایضاً (3)، 14
6. پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پاننی کی قواعد کی شرح (2)، '3'، 69 اور (1)، '2'، 4:
7. منو (3)، 15
8. شرح منو (3)، 15

حوالہ دیتا ہے۔ بقول اتری، کسی شودر عورت سے شادی کرنے والا برہمن، ذات سے خارج ہو جاتا ہے۔ بقول شونک، یک شتری، لڑکے کی پیدائش کے بعد ذات باہر ہو جاتا ہے اور بقول بھرگو، ایک ویش تنہا شودر بیوی سے لڑکا پیدا ہونے کی صورت میں ذات باہر ہو جاتا ہے۔[1] لیکن منو، کسی برہمن کے شودر عورت کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرنے پر شدت کے ساتھ ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی رائے میں ایسا شخص مرنے کے بعد جہنم میں داخل ہوگا۔ اگر وہ اس سے کوئی بچہ پیدا کرتا ہے تو وہ برہمن کے رتبہ سے محروم ہو جائے گا[2] اور شودر کے علاوہ کسی اولاد کی غیر موجودگی میں، اس کا خاندان بہت تیزی سے فنا ہو جائے گا۔[3] کیونکہ کسی برہمن کا شودر لڑکا ہر چند کہ زندہ ہو مگر وہ ایک مردہ لاش کی طرح ہوتا ہے، لہٰذا اسے پارشو کہتے ہیں۔[4] ایسا شخص جو کسی شودر (ورشلی) کے ہونٹوں کی نمی کو چوسے، اس کی سانس سے اپنے کو آلودہ کرے اور اس سے ایک لڑکا پیدا کرے، اس کے گناہ کی کوئی تلافی نہیں۔[5] عبارت کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ممانعت محض برہمنوں کے لیے تھی۔[6]

منو پرانی مخلوط ذاتوں، مثلاً نشاد،[7] پارشو، اوگرہ، آیوگو، کشتر، چنڈال، پکسہ،[8] ککٹ، شوپاک، اور وینا کا جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ورنوں کے باہمی اختلاط سے وجود میں آئیں ذکر کرتا ہے۔ وہ نئی ذاتوں کی ایک طویل فہرست کو بھی اسی نوعیت کے اصول سے منسوب کرتا ہے۔ ایک برہمن کی کسی اوگرہ کی لڑکی کے

---

[1] منو (3)، 16 معہ کلوکہ کی شرح کے

[2] منو (3)، 17

[3] ایضاً (3)، 64۔

[4] ایضاً (9)، 178

[5] ایضاً (3)، 19

[6] ایضاً (3)، 17۔19

[7] اس عہد میں بھی ہم نشادوں کے علاقہ کے متعلق سنتے ہیں (پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کی قواعد کی شرح، (4)، 2، 104۔ رُدر دامن (1)، 1، 11 کا جونا گڈھ کا چٹانی کتبہ (سرکار منتخب کتبے، (1)، 172)؛

[8] منو (12، 55) لکھتا ہے کہ کسی برہمن کا قاتل، چنڈال یا پکسہ کے رحم میں داخل ہوتا ہے۔

[9] منو (10)، 8۔9، 12، 16، 18، 19۔ اس وقت تک چند پرانی ذاتیں موروثی ہو چکی تھیں، کیونکہ ہمیں نشادوں اور چنڈالوں کے لڑکوں کی اطلاع ملتی ہے (پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کے قواعد کی شرح (4)، 1، 97)۔

بطن سے اولاد آدرتہ، کسی امبشٹھ کی لڑکی کے بطن سے اولاد، ابھیرہ اور کسی آیوگو ذات کی عورت کے بطن سے اولاد دھیگونناہوتی ہے۔[1] مزید یہ کہ ایک آیوگو عورت کے بطن سے دسیو کی اولاد، سیرندھرا، ویدیہیکہ کی اولاد میتریکیہ، نشاد کی اولاد مارگو یا داش جسے کیرورتہ بھی کہتے ہیں ہوتی ہے۔[2] ایک دیدیہک عورت کے بطن سے چنڈال کی اولاد پانڈ سوپاکہ اور نشاد کی اولاد آہنڈکہ ہوتی ہے۔[3] ایک دیدیہک ذات کی عورت سے نشاد بھی کارآدرہ پیدا کرتا ہے۔ اور ویدیہیکہ ایک کارآدرہ، عورت سے اندھرہ، اور نشاد عورت سے میدہ پیدا کرتا ہے۔[4] ایک نشاد عورت، چنڈال مرد سے انیتادساین نام کا لڑکا پیدا کرتی ہے جسے چار ورن کے نظام سے خارج لوگ (دیاھیئے) تک حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔[5] منو مزید لکھتا ہے کہ سوتہ، دیدیہک، چنڈال، ماگدھ، کشتر اور آیوگو اپنی اپنی ہم ذات عورتوں سے جو اولادیں پیدا کرتے ہیں وہ اپنے باپوں سے زیادہ قابلِ حقارت اور گنہگار اور ورن سماج سے خارج ہوتی ہیں۔[6] وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ باھیئے اور ہینیے (نیچ لوگ) اونچی ذات کی عورتوں سے پندرہ[7] اقسام کی نیچی ذاتیں پیدا کرتی ہیں۔ گو کہ منو ان ذاتوں کے ناموں کا شمار نہیں کرتا مگر وہ سب مذکورہ بالا فہرست میں شامل معلوم ہوتی ہیں۔

مذکورہ بالا ذاتوں کو ان کے پیشوں سے پہچانا جا سکتا ہے۔[8] چنڈال، شوا پاکوں اور انیتادساینوں سے مجرموں کو پھانسی دینے کا کام لیا جاتا تھا اور انھیں ان کے کپڑے، بستر اور زیورات دے دیے جاتے تھے۔[9] نشاد، ماہی گیری پر گذر کرتے تھے اور میدوں، اندھروں، مدگوٹوں اور کنکوؤں سے جنگلی جانوروں کے شکار کا

---

1. منو (10) 15
2. ایضاً (10)، 33-34
3. ایضاً (10)، 37
4. ایضاً (10) 36
5. ایضاً (10) 39
6. ایضاً (10) 26-29۔
7. پرتی کولبہ درتہ مانا باھیہ باھیہ تران گینہ ہنیا ہنیان پر سونیتے درنان نیچہ دشایوا چہ۔ منو (10)، 31۔ کلوکہ اپنی شرح میں یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ ایسی تیس ذاتیں تھیں۔ یہ صورت حال بعد میں پیش آئی ہوگی۔
8. منو، (10)، 40۔
9. ایضاً (10)، 56، 39۔ موازنہ بہ بہاد ستو (2)، 73

کام لیتے تھے[1] کشتر۔ دل۔ اوگروں اور پکسوں کو بلوں کے اندر رہنے والے جانوروں کو پکڑنے اور مارنے کا کام کرتے ہوئے بتایا گیا ہے[2]۔ بظاہر یہ سب پسماندہ قدیم قبیلے تھے جنھوں نے برہمنی سماج میں ضم ہونے کے بعد بھی اپنے پیشوں کو برقرار رکھا۔ منو سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ بعض مخلوط ذاتیں اہم صنعتی کام کیا کرتی تھیں۔ آیوگو لوگ لکڑی کا کام کرتے تھے[3] ورد ھگونہ اور کارآورہ چمڑے کے[4] اور پانڈوسوپاک بیتوں کے کام کرتے تھے[5]۔ مارگوے اور داشے ملّاح کا کام کرکے گذر کرتے اور آریہ ورت کے باشندے انھیں کیوورتہ کہتے تھے[6]۔ دمنیے ڈھول بجاتے[7] اور سیئرندھرے اپنے مالک کی خدمت اور آرائش کے کام میں ماہر شمار کیے جاتے تھے۔ سیئرندھرے گو کہ غلام نہ تھے مگر غلاموں ایسی زندگی بسر کرتے یا جانوروں کو پھنسا کر اپنی گذر کرتے تھے[8]۔ میسرے یکہ کو میٹھے سروں والا بیان کیا گیا ہے جو صبح کے نمودار ہونے پر گھنٹہ بجاتا اور بڑے لوگوں کی قصیدہ خوانی میں مستقلاً مصروف رہا کرتا[9]۔

مذکورہ بالاقسم کی چند نیچی ذاتوں کا ایک بودھی ماخذ میں بھی ذکر آیا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ بودھ[10] یا بودھستہ کے پیروؤں کا چنڈالوں، کوکٹیکوں (مرغ بیچنے والے)، سنکریکوں (سور قصاب)، سونڈکیوں (تیز شرابوں کے بیچنے والوں[11])، منی سکوں (قصابوں)، مئوشیکوں (گمہ بازوں)، نٹ۔ ترتکوں (ناٹکیوں اور

---

[1] منو (10)، 48
[2] ایضاً (10) 49
[3] ایضاً (10) 18
[4] منو (10)، 36، 49۔ اس سے ضمنی طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ چمڑے کا کام ایک اہم صنعت ہو گیا تھا، کیونکہ تین زمروں کے کاریگر یعنی چرمہ کارا، دھگوانا اور کارادر اس کام کو کرتے تھے۔
[5] ایضاً (10)، 37۔
[6] ایضاً (10)، 34
[7] ایضاً (10)، 49
[8] ایضاً (10)، 32
[9] ایضاً (10)، 33
[10] اس اصطلاح کا بھیز و کیر قصاب کا ترجمہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ 'مشرق کی مقدس کتابیں' (21)، 430۔

نچنیوں) جھلّوں اور ملّوں (پہلوانوں)[1] سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ بودھ لوگ، ان لوگوں کے بے رحمانہ اور غیر مذہبی کاموں سے تعلق کے باعث انھیں حقارت سے دیکھتے تھے۔

منو کی بیان کی ہوئی بیشتر مخلوط ذاتیں اچھوت تھیں۔ نشادوں، آیوگوں، سیبوں، اندھروں، کنکوؤں، مدگیوں، کشتروں، پکّسوں، دھگونوں اور وینوں کے کاموں کو بیان کرنے کے بعد، منو کا تاکیدی حکم ہے کہ انھیں مواضعات کے باہر پہاڑوں پر اور باغوں میں مشہور پیڑوں اور قبرستان کے قریب رہنا چاہیے[2]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قبائلی لوگ براہمنی آبادیوں کے باہر رہتے تھے۔ چنڈال اور شواپچ تو قطعاً باہر رہتے تھے۔ ان کے استعمال میں آنے والے کھانوں کے برتنوں کو ہمیشہ کے لیے مسترد کر دیا جاتا تھا۔ ان کے واحد مملوکات کتّے اور خچر تھے۔ وہ ٹوٹی رکابیوں میں کھانا کھاتے، لوہے کے زیورات اور مُردوں کے کپڑے استعمال کرتے اور مارے مارے پھرا کرتے[3]۔ انھیں شہروں اور مواضعات میں رات کے وقت آنے کی اجازت نہ تھی۔ وہ ان مقامات میں محض دن کے وقت کام کر سکتے تھے[4]۔ منو قرار دیتا ہے کہ بادشاہ کے حکم کے تحت چنڈالوں اور شواپچوں کی امتیازی علامات ہونی چاہئیں[5]۔ اگھوانندن کی اس توضیح کی کہ چنڈالوں کو ان کی پیشانی اور جسم کے دیگر اعضا پر داغ دے سکتے تھے، کسی ہمعصر شہادت سے تائید نہیں ہوتی۔ اس کا امکان پایا جاتا ہے کہ چنڈالوں اور شواپچوں کو دوسرے لوگوں سے تفریق کرنے کی غرض سے کوئی کتیاری لباس ہوتا تھا[6]۔ وہ شادی،

---

[1] فہرست میں اجیوک، زرگر تھے اور لوکا پیتکے بھی شامل ہیں سدھرمہ پنڈریکہ ص ص 180-1، 311-2۔ موازنہ بہ بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 463-4۔ جاوستو (2)، 125 میں کتو قصاب اور اس کے معاون کا ذکر آیا ہے۔

[2] منو (10)، 49-50

[3] منو (1)، 49-50۔ بالکربتہ (2)، 5-1-5۔ ادیارکر (6)، 5-6۔ پُوسلکر، بھاسا: ایک مطالعہ، ص ص 359 اور 391

[4] منو (10)، 54-55

[5] ..... چہنیاّ راجہ شاسنا ہ۔ منو (10)، 55

[6] سیدھا تیتہ ان علامات کو "کلہاڑیوں، بسولے وغیرہ جنھیں مجرموں کو پھانسی دینے کے سلسلہ میں استعمال کرتے ہیں اور کاندھوں پر رکھتے ہیں" کے مفہوم میں لیتا ہے۔ گوندراجہ انھیں ڈنڈے وغیرہ، بتاتا ہے اور مروجنا ترائن انھیں لوہے کے زیور، مور کے پر اور اس قسم کی چیزیں بتاتا ہے؛ مشرق کی مقدس کتابیں، (25)، 415۔ فٹ نوٹ 55۔ موازنہ بہ بوس، حوالۂ سابقہ (2)، ص 437۔

قرض، ادھار وغیرہ کے سلسلے میں دوسروں سے کوئی معاملہ نہ کرسکتے تھے۔ وہ ایسے معاملات محض اپنی ذات کے لوگوں سے کرسکتے تھے منو کا تاکیدی حکم ہے کہ ادنیٰ ورنوں کے لوگوں کو انھیں اپنے ہاتھوں سے غلہ تک نہ دینا چاہیے[1]۔

لیکن منو خاص طور پر برہمنوں اور چھوتوں کے درمیان ہر قسم کے روابط کو منع کرتا ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ ایک اسناتک (جو عموماً برہمن ہوتا ہے) کو چنڈالوں، پکسوں، انیتوں اور انیتارسانیوں[2] کے ساتھ قیام نہ کرنا چاہیے۔ شرادھ کے رسوم کے موقع پر چنڈالوں، گاؤں کے سوروں، مرغوں، کتوں وغیرہ کو برہمنوں کو نہ دیکھنا چاہیے[3]۔ منو یہ مزید اعلان کرتا ہے کہ اگر کوئی برہمن، چنڈال یا انیتہ عورت کے ساتھ مباشرت کرے یا ان کا کھانا کھائے تو وہ اپنی برہمنیت کے مقام سے گر جائے گا۔ لیکن اگر وہ یہ اعمال جان بوجھ کر کرے تو اس کی حیثیت گھٹ کر ان کے مساوی ہو جائے گی[4]۔ اس کا مفہوم ہوا کہ غیر برہمنوں کے، چنڈالوں کے ساتھ اس قسم کے روابط کو شدت کے ساتھ ناپسند نہ کرتے تھے، کیونکہ منو ان کی واضح طور پر مذمت نہیں کرتا۔

یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا منو اچھوتوں اور مخلوط ذاتوں کو شودر خیال کرتا تھا یا نہیں۔ منو قطعی طور پر کہتا ہے کہ ورن صرف چار ہیں[5]، جس کا یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ مخلوط ذاتیں شودر ورن میں شامل تھیں۔ ان کی اصل کے متعلق افسانے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی رگوں میں شودر خون کی موجودگی تصور کی جاتی تھی۔ بکلوک، منو کے قانون میں ایک مقام پر مندرج لفظ انیتاجہ کے معنی شودر بتاتا ہے[6]۔ لیکن منو اس لفظ کو چنڈال کے مفہوم میں بھی استعمال کرتا ہے[7]۔ سوتہ، ویدیہک، چنڈال، ماگدھ، کشتر اور آیوگو ایسی مخلوط ذاتیں یا بیہوں کے نام

---

1. کلوک کہتا ہے کہ یہ کام نوکروں کے ذریعہ کرانا چاہیے۔
2. منو (4)، 79
3. ایضاً (3)، 239
4. ایضاً (2)، 276
5. منو (10)، 4۔
6. منو، (8)، 279
7. ایضاً (4)، 6۔ بعد کے ماخذ کی رو سے انیتاجہ کی اصطلاح سے راجکوں، چرم کاروں، نٹوں، بوروڑوں، کیورتو، بھیلوں اور میدوں کا مفہوم ہے۔ کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر: دھرم شاستر کی رو سے ہندو نقطۂ زندگی کے چند پہلو، (Some Aspects of the Hindu View of life acording to the Dharam Sutra) ص 115-6۔

موسوم ہیں جنھیں شارحین چار ورنوں کے نظام کے باہر کے لوگ تصور کرتے ہیں۔[1] منو، زنا کے جرم کے لیے جو سزائیں معین کرتا ہے، اس میں وہ انتیاجا ور شودر کے درمیان[2] اور اپنے قانون شہادت میں انتیاوسائن اور شودر کے درمیان تفریق کرتا ہے لیکن پاتنجلی نیرہ وسیتہ شودروں کو چنڈال اور مرتیہ کہتا ہے جن کے کھانے کے برتنوں کا استعمال اونچے ورنوں کے لوگوں کے لیے ممنوع تھا۔[3] اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان اچھوتوں کو شودر خیال کیا جاتا تھا۔ منو ایسے شودروں کے لیے بھی اپہ پاترہ (یعنی وہ لوگ جن کے برتن استعمال نہ کیے جا سکتے تھے) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔[4] لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخلوط ذاتوں اور اچھوتوں کو بطور نیچ درجہ کے شودروں کے ضم کیا جا رہا تھا جو عام شودروں سے اپنے جداگانہ مسکنوں، پس ماندہ تہذیب اور قدیم مذہبی عقائد کی بنا پر ممیز تھے۔

شودروں کے کھانے، ان کی صحبت اور عورتوں سے مقاطعہ کے متعلق منو کے مقررہ ضابطوں کا اطلاق خاص طور پر برہمنوں پر ہے۔[5] پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں بھی برہمن اور ورشلہ کے درمیان ایسا ہی سماجی بُعد پاتے ہیں۔ چنانچہ برہمن کے دانت سفید اور ورشلہ کے سیاہ بیان کیے گئے ہیں۔[6] اور برہمن اونچی جگہ اور ورشلہ نیچی جگہ بیٹھتا ہے۔[7] کوئی شخص ورشلی اور داسی کے ساتھ ناجائز اور ناشائستہ فعل کر سکتا ہے، لیکن اسے ایک برہمنی کے ساتھ واجب عزت واحترام کا معاملہ کرنا چاہیے۔[8]

بھنڈارکر کا یہ دعویٰ ہے کہ ورشلہ لوگوں کی آریہ برادری کی طرح چار ورنوں کے افراد پر مشتمل ایک برادری تھی[9] لیکن ورشلہ بالعموم، شودر کے مماثل تھے۔ چنانچہ جب کہ دھرم سوترا سناتک کو شودروں کے ساتھ

---

1 منو (10)، 29-31 معہ میدھا تھی، گووند راجہ اور کلوکر کی شرح کے۔

2 منو (8)، 385۔

3 بھیتے پاترمسس مارنے نتی نہ شدھیتی تے نرادسیتا ھہ۔ پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کی قواعد کی شرح (2)، 4، 10۔

4 منو (10)، 51۔

5 مہاوستو (1)، 185 میں برہمن اور شودر کی اصطلاحوں کو پوری آبادی کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

6 پاتنجلی کی مہابھاشیہ پانینی کی قواعد کی شرح (2)، 2، 8، 11۔

7 پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کی قواعد کی شرح (2)، 11۔

8 پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کی قواعد کی شرح (1)، 3، 35۔

9 'قدیم ہندوستانی تہذیب کے کچھ پہلو' ص ص 51 اور 54

سفر کرنے کو منع کرتا ہے۔ منو، اسے ورشلہ کے ساتھ سفر نہ کرنے کی ہدایت کرتا ہے[1]۔ ایک برہمن اور ورشلی کے درمیان ربط و ضبط کے متعلق اس کی مذمت اسی سیاق میں ملتی ہے جس میں وہ ایک شودر اور برہمن کے درمیان جملہ تعلقات کو ممنوع قرار دیتا ہے[2]۔ حالانکہ مہابھاشیہ میں کہیں بھی ورشلی کی اصطلاح کا مفہوم واضح طور پر شودر نہیں ہے[3]۔ لیکن ورشلی اور داسی کی حیثیتوں کی یکسانیت[4] اور ورشلہ کے ضرب المثل افلاس سے[5] ظاہر ہوتا ہے کہ ورشلہ شودر سے بہتر نہ تھا۔ شودر کی اصطلاح کی طرح، ورشلہ کی اصطلاح بھی بلا کسی تفریق کے وحشی اور مذہب سے منکر لوگوں پر حاوی تھی لیکن عام طور پر ورشلہ کا مفہوم چوتھے ورن کے ایک فرد کا تھا۔ لہٰذا مہابھاشیہ میں مندرج برہمن اور ورشلہ کی درمیانی تفریق کو برہمن اور شودر کی درمیانی تفریق کے مفہوم میں لیا جانا چاہیے۔

منو ویدوں کے مطالعہ کو دوہرے جنم لیے ہوئے لوگوں کے اندر محدود رہنے کے قدیم حکم کو نقل کرتا ہے[6]۔ ان کے بالمقابل شودروں کو ایکہ جاتی یعنی ایک جنم والا کہا گیا ہے[7]۔ آریوں کا پہلا جنم ان کی قدرتی ماں کے پیٹ سے ہوتا ہے، لیکن دوسرا جنم مونج کی گھاس کا پٹکہ باندھنے کے بعد واقع ہوتا ہے[8]۔ لہٰذا ایک دوہرے جنم لیے ہوئے شخص کی حالت جس نے ویدوں کی تعلیم حاصل نہ کی ہو اور جو دوسرے پیشے اختیار کرے گھٹ کر شودر ایسی ہو جاتی ہے اور اس کی اولاد بھی اسی مقام پر پہنچ جاتی ہیں[9]۔ وید کے مطالعہ کے

---

1. (4)، 145۔
2. منو (3)، 19
3. ایس۔ کے۔ بوس، انڈین کلچر، کلکتہ ص ص 51، 54۔
4. پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کی قواعد کی شرح (2)، 3، 69 اور (1)، 2، 48۔
5. پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانِنی کی قواعد کی شرح (1)، 2، 47 اور (6)، 3، 61۔
6. (2)، 165۔
7. منو (10)، 4۔
8. ایضاً (2)، 169، 170۔
9. منو (2)، 163۔ موازنہ ہو (2)، 172، (10)، 110۔ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ لڑکیوں اور شودروں کا اپنیین۔ ضابطہ کی رسوم کی ادائیگی کے بغیر کیا جاتا ہے (رنگا سوامی آئینگر، منو کے نظام کے سیاسی اور سماجی پہلو، ص 145)، لیکن اس کی کوئی سند نہیں معلوم ہوتی۔

دوران شودر کی موجودگی سے پابندی کے ساتھ پرہیز کرنا چاہیے۔[1]

ان پابندیوں کے باوجود بھی ہمیں بعض معلّموں کے شودر کو تعلیم دینے کی اطلاع ملتی ہے۔ منو قرار دیتا ہے کہ جو کوئی بھی شودر طالب علموں کو تعلیم دے یا شودر معلّموں سے تعلیم حاصل کرے اسے شرادھ میں مدعو نہ کیا جانا چاہیے۔[2] یہ بات واضح نہیں ہے کہ آیا شودر معلّم یا شودر متعلم سے مراد مذہب منکر لوگ ہیں یا نہیں۔ ایسے دس لوگوں کی فہرست میں جو معلّم سے تعلیم حاصل کر سکتے ہیں، ششرد شو کا نام آتا ہے۔ کلّوکا اسے ایک ملازم (پریچارک)[3] خیال کرتا ہے اور اس سے شاید ایک شودر مراد ہو۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شودر عام طور پر تعلیم سے محروم تھے۔ وششٹھ کی طرح، منو کا تاکیدی حکم ہے کہ کسی بھی شودر کو صلاح نہ دینی چاہیے اور نہ انھیں قانون سمجھانا چاہیے۔[4] وہ اس حکم کو یہ قرار دے کر مزید تقویت پہنچاتا ہے کہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا شخص مع متعلم کے اسموِرت نرک میں داخل ہوگا۔[5] مذہبی دائرے میں، ویدک قربانیوں کے حق سے شودر کی محرومی برقرار رہی۔[6] یہ کہا جاتا ہے کہ شودر کی ذات ضائع نہیں ہو سکتی۔ وہ حلف کو قبول کرنے کا اہل نہیں اور نہ وہ آریوں کے دھرم کی پیروی کرنے کا حق رکھتا ہے۔[7] کسی دوسرا جنم پائے ہوئے شخص کو اپنی شودر بیوی کو مذہبی رسوم کی ادائیگی میں نہ لگانا چاہیے۔[8] اگر وہ اپنی حماقت سے ایسا کرتا ہے تو اسے چنڈال کی طرح قابل حقارت تصور کیا جانا چاہیے۔[9] غالباً اس قاعدہ کا اطلاق برہمنوں پر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ برہمن کو کسی شودر سے قربانی کے لیے کسی چیز کا دان نہ طلب کرنا چاہیے۔ ایسا کرنے کی صورت میں وہ مرنے کے بعد ایک چنڈال کا جنم لے گا۔[10]

---

1. منو (4)، 99 اور 108
2. (3)، 156
3. منو (2)، 109
4. ایضاً (4)، 80
5. ایضاً (4)، 81
6. پاتنجل کی مہابھاشیہ میں پانِنی کی قواعد کی شرح (4)، '1'، 93
7. منو (10)، 126۔
8. ایضاً (9)، 86۔
9. ایضاً (9) 87
10. ایضاً (11)، 24

لیکن پروہتوں کا ایک طبقہ ایسا تھا جو شودروں کی مذہبی ضروریات کو پورا کیا کرتا تھا۔ منو کا قول ہے کہ جو لوگ شودروں سے روپیہ پیسہ لے کر اور اگنی ہوترہ کی نذر چڑھا کر اس کے پروہت کی خدمت کو انجام دیتے ہیں، انھیں برہمہ وادین لوگ (وید کے پڑھنے والے) بطور شودر رتویجس (پروہت) کے مطعون کرتے ہیں اور وہ جاہل تصور کیے جاتے ہیں[1]۔ منو کی ایک عبارت کی شرح کرتے ہوئے کلوکا کا قول ہے کہ شودر چھوٹی موٹی گھریلو قربانیاں (پاک یگیہ) کر سکتے ہیں[2]۔ ہمیں بھاشے سے یہ اطلاع ملتی ہے کہ شودر دیوتاؤں کی پوجا بغیر منتروں کے کرتے تھے[3]۔ منو کا دعویٰ ہے کہ پاکباز شودر اگر وہ اچھے لوگوں کے اطوار کی تقلید کریں تو قابلِ تعریف ہیں، لیکن انھیں ایسا ویدک تحریروں کو بغیر پڑھے ہوئے کرنا چاہیے[4]۔ وہ مزید یہ قرار دیتا ہے کہ شودر اپنے پورکھوں کو تینوں اونچے ورنوں کے افراد کے مثل پانی دے سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ کہتا ہے کہ سوکالن شودروں کے پورکھوں کی روحیں اور وششٹھ ان کے مورث ہیں[5]۔ ان سب باتوں سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ منو، شودروں کو کچھ ایسے مذہبی حقوق عطا کرتا ہے جو انھیں موریائی یا قبل موریائی عہد میں حاصل نہ تھے۔

منو، جملہ چاروں ورنوں کے افراد کے لیے ایک ہی اخلاقی ضابطے معین کرتا ہے۔ انھیں عدمِ تشدد، حق گوئی، چوری سے پرہیز، طہارت، نفس کی پاکیزگی پر عمل اور کینہ پروری سے احتراز کرنا چاہیے اور صرف اپنی بیوی سے بچے پیدا کرنا چاہییں[6]۔ لیکن مذہبی نکتۂ نگاہ سے وہ عورتوں اور شودروں کو سماج کے سب سے زیادہ ناپاک طبقے تصور کرتا ہے۔ ایک ایسے قربانی کرنے والے کو جس نے چاندرا ینہ کا عہد کیا ہو، ان سے پرہیز کرنا چاہیے[7]۔ وہ انھیں پاک کرنے کے لیے کم سخت رسوم مقرر کرتا ہے[8]۔ ایک شودر کو ماہ میں ایک بار بال منڈوا کر

1۔ ایضاً (11) 42، 43۔

2۔ ایضاً (10) 126؛

3۔ ایضاً (3)، 5۔

4۔ منو (10)، 127

5۔ ایضاً (3)، 196، 198۔ وششٹھ، منو (8)، 140 میں بطور ایک قانون بنانے والے کے (منو (1)، 35 میں، دس پرجاپتیوں میں سے ایک کے طور پر درج کرتا ہے۔

6۔ منو (10)، 63۔

7۔ ایضاً (11)، 224

8۔ ایضاً (5)، 139۔ پاتنجلی داس اور بھاریا کو ایک ہی زمرہ میں رکھتا ہے (پاتنجلی کی مہابھاشیہ میں پانینی کی قواعد کی شرح)۔

اپنے کو پاک رکھنا چاہیے اور اسے موت اور پیدائش کی صورت میں طہارت کے رسوم کو ادا کرنا چاہیے[1] لیکن وہ قدیم قانون کے بنانے والوں کے نظریہ کی توثیق کرتا ہے، جس کے تحت ویش کی ناپاکی کی مدت 15 یوم اور شودر کی ایک ماہ ہوتی ہے[2] وہ اس کا اضافہ کرتا ہے کہ ناپاکی مدّت ختم ہونے پر ایک برہمن پانی کو چھوکر، ایک کشتری اپنے سواری کے جانور او راسلحوں کو چھوکر، ایک ویش اپنے آنکس یا اپنے بیلوں کے نتھنوں کی رسی کو چھوکر او رایک شودر اپنے ڈنڈے کو چھوکر، پاک ہو سکتا ہے[3] منو یہ بھی قرار دیتا ہے کہ کسی شودر کو مرے ہوئے برہمن کو نہ اٹھانا چاہیے کیونکہ اگر وہ جلی ہوئی راکھ کو چھوکر ناپاک کر دیتا ہے تو مرا ہوا شخص سورگ میں نہیں پہنچ سکتا[4] اس طور پر وہ شودر اور برہمن کے درمیان امتیاز کو، برہمن کے مرنے کے بعد بھی قائم رکھتا ہے۔

اگر پرانوں میں مندرج کل یگ کے متعلق بیانات کو، مابعد موریائی عہد کے دوران مروجہ حالات کا ایک ہلکا سا خاکہ بھی تصور کر لیا جائے[5] تو یہ واضح ہوتا ہے کہ شودر اس وقت کے مروجہ سماجی نظام کی علانیہ خلاف ورزی کرتے تھے بشودر جن زیادتیوں کے مرتکب ہوتے تھے انھیں کورم پران میں اس طور پر بیان کیا گیا ہے: "بادشاہ کے احمق شودر عہدہ دار برہمنوں کو اپنی نشست چھوڑنے پر مجبور کرتے ہیں اور وہ انھیں مارتے ہیں۔ بادشاہ برہمنوں کو بدلتے ہوئے ایام کے باعث کل یگ میں بے عزت کرتا ہے اور شودر برہمنوں کے درمیان اونچی جگہ پر بیٹھتے ہیں۔ برہمن جنھوں نے ویدوں کو کم پڑھا ہے اور جو کم خوش نصیب اور کم طاقت رکھتے ہیں، شودروں کو پھولوں، سجاوٹوں اور دوسری نیک فال چیزیں پیش کرکے معزز کرتے ہیں۔ اس طور پر معزز کیے جانے پر بھی شودر، برہمنوں کی طرف نگاہ اٹھا کر نہیں دیکھتے۔ برہمنوں کو یہ جرأت نہیں ہوتی کہ وہ شودروں کے گھروں کے اندر داخل ہوں، بلکہ وہ ان کے دروازوں پر انھیں سلام کرنے کے انتظار میں کھڑے رہتے ہیں۔ برہمن، جن کی معاش کا انحصار

---

1. منو، (5)، 140۔
2. ایضاً، (5)، 83۔
3. ایضاً (5)، 99
4. (5)، 104
5. ہزرہ، ہندو رسوم و رواج کے متعلق پران کی تحریروں کا مطالعہ (Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and customs) ص 205-10۔

شودروں پر ہوتا ہے ان کے گرد جب وہ گاڑیوں پر بیٹھے ہوئے ان کی تعریفیں کرنے اور انھیں وید سکھانے کے لیے جمع رہا کرتے ہیں[1] متسیہ پران میں اس سے ملتی جلتی شکل پیش کی گئی ہے۔ اس میں پیش گوئی ملتی ہے کہ شروتیوں اور سمرتیوں کا دھرم بہت ڈھیلا ہو جائے گا اور ورن آشرم دھرم تباہ ہو جائے گا۔ اس میں افسوس ظاہر کیا گیا ہے کہ لوگ مخلوط نسل کے ہوں گے، شودر برہمنوں کے ساتھ بیٹھ کر ان کے ساتھ کھائیں گے اور قربانیاں انجام دیں گے اور ان کی معیت میں منتر پڑھیں گے[2] وائیو پران اور برہمانڈ پران میں درج ہے کہ کل یگ میں شودر برہمن کا اور برہمن، شودر کا کام کرتے ہیں۔ ان سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ہر شخص شودروں کی عزت کرتا ہے اور برہمنوں کو بادشاہ کی سرپرستی حاصل نہ ہونے کے باعث اپنی معاش کے لیے شودروں پر منحصر رہنا پڑتا ہے[3]

غالباً مذکورہ بالا بیانات، مابعد موریائی عہد کے حالات کے مظہر ہیں۔ یہ اشوک کے زمانہ کے متعلق نہیں معلوم ہوتے۔ اشوک پر باوجودیکہ وہ بودھ مت کا ایک پرجوش حامی تھا، برہمن کے تئیں اس قدر شدید عدم رواداری کا الزام جیسا کہ پرانوں میں آیا ہے نہیں عائد کیا جا سکتا۔ حالانکہ کرمہ پران میں کل یگ کے حالات کے اندراج کو 200-500ء کے زمانہ سے منسوب کیا جاتا ہے[4] لیکن یہ مابعد موریائی عہد پر بھی محیط ہیں۔ اس بیان کی بعض عبارتیں بجنسہ وائیو اور برہمانڈ پرانوں کی اس سے قبل کی تحریروں میں ملتی ہیں[5] پانچویں صدی عیسوی کے نصف اول کے ایک کتبہ میں، پلو حکمران سمہ ورمن کو کل یگ کی گناہوں سے دھرم کو محفوظ رکھنے کے لیے ہمیشہ تیار بیان کیا گیا ہے[6] اس سے یہ سوچا جا سکتا ہے کہ کل یگ کا تخیل بہت

---

[1] کورمہ پران، باب 30۔ ص ص 304-5

[2] متسیہ پران، باب 272۔ اوراق 46-7 و مابعد۔

[3] وائیو پران، باب 58، 38-49۔ برہمانڈہ پران حصہ 2، باب 31، 39-49۔

[4] ہزرہ، حوالہ سابقہ ص 178

[5] ان پرانوں کے جو حصے کل یگ کے متعلق ہیں انھیں ہزرہ 200-275ء سے منسوب کرتا ہے (حوالۂ سابقہ ص 174-5)

[6] کل یگ اور شادستابہ دھرم ادھرنا: تیہ شدھ میدا Epigraphia Indica Delhi Calcutta (18) کتبہ نمبر 15، (1)، 15

زیادہ قدیم نہ تھا[1]۔ جب کہ پہلے گذر چکا ہے کہ کل یگ کے حالات کے سلسلہ میں ملیچھوں اور مختلف اقوام کے باہمی اختلاط کا ذکر، مابعد موریائی عہد کے حالات سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ پُران کے اس بیان کا اطلاق کہ غیر ملکی حکمراں برہمنوں کو قتل کر ڈالیں گے اور دوسرے لوگوں کی بیویوں اور دولت پر زبردستی قبضہ کرلیں گے، عام طور پر اس عہد پر کیا جاتا ہے[2]۔ اور یہ یگ پران میں ایسے ہی الزامات کے مفہوم سے بھی مطابقت رکھتا ہے[3]۔

ہم کل یگ کے متعلق بیانات کو جو برہمنوں کی شکایتوں اور پیشین گوئیوں کی شکل میں ہیں، موہوم تخیلات کے طور پر نظر انداز نہیں کر سکتے[4]۔ یونانیوں میں شاکوں اور کشانوں کی سرگرمیوں کے باعث، برہمنوں کی زبوں حالی کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔

یہ ممکنات سے ہے کہ ان کے حملوں نے شودروں میں ایک ہلچل مچادی ہو جو پہلے ہی سے شدید بے اطمینانی کے عالم میں تھے۔ وہ قدرتی طور پر برہمنوں کے جو ان کے خلاف امتیازی قوانین کے بانی تھے، خلاف ہوگئے۔ یہ سماجی ہنگامہ کتنے عرصہ تک اور ملک کے کس حصہ میں برپا رہا، مواد کی قلت کے باعث ناقابل تعین ہے۔ لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ برہمنوں کی، مذہب کے منکر بادشاہوں کے خلاف شدید مخالفت کا سبب ان بادشاہوں کا شودروں کے ساتھ میل جول تھا۔ شاکوں اور کشانوں ایسے غیر ملکی حکمرانوں کی پالیسی نے جو ورنوں کی بنیاد پر تقسیم سماج کے نظریہ کے قائل نہ تھے، شودروں کی غلام اور اجرت کے مزدوروں کے طور پر مملوکانہ حیثیت کو متاثر کیا ہوگا۔

مابعد موریائی عہد کے دوران سماج کی حالت غالباً ویسی ہی تھی جیسا کہ مصر کی قدیم بادشاہت کے

---

[1] پارگیٹر کا خیال ہے کہ کل یگ مہابھارت کی لڑائی سے شروع ہوتا ہے۔ لیکن ایک عہد کے اختتام پر دیوگا نے کل یگ کے گناہوں کا بیان اس بحرانی مدت کے متعلق معلوم ہوتا ہے جو موریائی مملکت کے زوال اور گپتا مملکت کے آغاز کے درمیان واقع تھا۔

[2] جیسوال 'ہندوستان کی تاریخ' (History of India) (150-350ء) ص ص 151-2

[3] ایضاً، ص 45۔ یگ پران ص 9 ومابعد۔ ٹرن کو اس میں شک ہے کہ آیا یگ پُران میں مندرج تصویر کا مقصد یونانی فتح ہے یا نہیں، 'بیکٹریا اور ہندوستان میں یونانی' (The Greeks in Bactria and India) ص 456

[4] اسرائیلی پیغمبروں نے اشور کے زوال کے بیان کے سلسلہ میں ایسے ہی ادبی طرز کو اختیار کیا ہے۔

زوال کے بعد وہاں کی حالت ہو گئی تھی۔ جبکہ عوام کچھ دنوں تک پروہتوں اور امرا کے خلاف جنگ آزما رہے اور انھوں نے مروجہ نظام کو تباہ کر ڈالا۔ اس نے منو کے ضابطوں کا مقصد اشوک کی کارروائیوں کو بے اثر کرنا نہیں بلکہ ان انتشاری طاقتوں کا مقابلہ کرنا تھا جو موریائی مملکت کے خاتمہ پر نمودار ہوئی تھیں۔ شودروں کی ملوکانہ حیثیت پر اس کے زیادہ زور دینے کا سبب واضح طور پر شودروں کا کام کرنے سے انکار تھا۔ وہ بادشاہ کو ویشیوں اور شودروں کو کام کرنے پر مجبور کرنے کی تاکید کرتا ہے[1] جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عوام اپنے اور اپنے سے اونچے ورنوں کے درمیان کسی مشترکہ مفاد کی موجودگی کو نہ محسوس کرتے تھے۔ منو کی تاکید ہے کہ بادشاہ کو ورن دھرم کو برقرار رکھنا چاہیے، کیونکہ ایسی ریاست جو ورنوں کے باہمی اختلاط سے داغدار ہو معہ اپنے باشندوں کے فنا ہو جاتی ہے[2] یعنی یہ کہ مروجہ نظام تباہ ہو جاتا ہے۔ یہ ضابطے رومی مملکت کے تیسری صدی میں جاری کیے ہوئے احکام کے قریب قریب مماثل ہیں جن کے تحت مختلف پیشوں کے لوگوں کو اپنے کاروباروں سے لگے رہنے کا حکم دیا گیا تھا۔ لیکن منو کچھ روحانی سزائیں بھی معین کرتا ہے۔ اگر کوئی شودر اپنے فرائض کی ادائیگی میں قاصر رہتا ہے تو وہ چیلا شکہ (ایک قسم کی بدشکل روح جو کیڑے کھاتی ہے)[3] کا جنم لے گا لیکن اگر وہ اپنے فرائض کو پابندی کے ساتھ پورا کرتا ہے تو وہ دوسری بار اونچا جنم پائے گا۔[4]

منو، شودروں کی معاندانہ سرگرمیوں کے خلاف متعدد تحفظات کا اہتمام کرتا ہے۔ کوٹلیہ کے برعکس وہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ بادشاہ کو ایک ایسے علاقہ میں بود و باش اختیار کرنی چاہیے جہاں کہ خاص طور پر آریوں کی ہو[5] کیونکہ ایک ایسی بادشاہت جس میں شودر (شودر بھویشٹھ) اکثریت میں ہوں جلد برباد ہو جاتی ہے[6] منو، حکومت کی حفاظت کو صرف ان لوگوں تک محدود رکھتا ہے جو آریوں کی طرح رہتے ہوں۔[7] وہ مزید یہ لکھتا

---

[1] منو (8)، 418۔
[2] ایضاً (10)، 61
[3] منو (12)، 72۔
[4] ایضاً (9)، 337۔
[5] منو (7)، 69۔ کہا جاتا ہے کہ علاقہ کو آشا ولم ہونا چاہیے جبکہ تعبیر شارحین (نارد، سمرتی اور نندا جی) ذاتوں کی آمیزش کے قسم کی آلودگی سے پاک، کے طور پر کرتے ہیں۔ (مشرق کی متبرک کتابیں) [(25)، 227]
[6] شارحین کی یہ تعبیر کہ اس کا تعلق شودر ججوں یا انتظامی عہدہ داروں کے غلبہ سے ہے، بے دلیل معلوم ہوتا ہے۔
[7] منو (9)، 253

ہے کہ وہ غیر آریے (یعنی شودر) جو آریوں کے نشانات کو استعمال کرتے ہوں۔ انھیں کانٹے تصور کرتے ہوئے بلا تاخیر ہٹا دینا چاہیے۔[1] خاص طور پر مخلوط ذاتوں (بیشتر شودر) کو غیر آریائی شمار کرتے تھے۔ وہ بے رحم اور تشدد پسند تھے۔[2] منو کے یہ تمام بیانات، اس کی شودروں کے تئیں مکمل بے اعتمادی اور اس کے نتیجہ میں ان کی معاندانہ سرگرمیوں سے تحفظ کے لیے اس کی فکرمندی کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان سرگرمیوں کا محض اندیشہ محسوس کیا جاتا تھا یا یہ کہ غیر ملکی حملہ کے موقع پر واقعی ظاہر ہوا کرتی تھیں۔ منو کے ذہن میں، یہ قاعدہ مقرر کرتے وقت کہ اگر تین اونچے ورن کے لوگوں کو، بغاوت کے سبب سے اپنے فرائض کی ادائیگی میں رکاوٹ محسوس ہو تو انھیں استعمال کرنا چاہیے، غالباً یہی صورت حال موجود رہی ہوگی۔[3] کل یگ کے اختتام پر جو حالات تھے ان کے بیان کے سیاق میں 'وائیو پران'، پرمتی (مادھو دیوتا کا اوتار) کی بھوں کا جو مسلح برہمنوں کی ایک فوج مرتب کرکے، ورشلوں اور ملیچھوں کے ایسی مختلف قوتوں کو فنا کرنے کے لیے روانہ ہوا، حوالہ دیتا ہے۔[4] ہم اسے ایک طرف برہمنوں اور دوسری طرف شودروں اور بدیسی حکمرانوں کے درمیان تشدد کی نزاع کی ایک خفیف آواز بازگشت تصور کرسکتے ہیں۔ ایسا ہونا قدرتی تھا، کیونکہ ورشلوں کو مروجہ نظام کا محافظ نہیں بلکہ منہدم کرنے والا تصور کیا جاتا تھا۔[5] منو کے برہمنوں کے ساتھ زیادتی کرنے والے شودروں کے لیے سزا کے مفصل ضابطوں کو خاص طور پر اس کے عام شودروں کے خلاف عناد سے منسوب کیا جاتا ہے۔[6] لیکن اس کے ضابطے فی الجملہ یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ عام شودروں کا بھی کم مخالف نہ تھا۔

---

[1] ایضاً (۹) 26

[2] ایضاً (۱۰)، 57-8۔

[3] شسترم دوجاتیبھر گراہیم۔ دھرمو تیرو پردو ھیتے؛ دوجاتینام چہ ورنام دِپلوے کالکاریتے۔ منو (8)، 348۔ یہ ضابطہ وششٹھ دھرم سوتر میں بھی ملتا ہے مگر اس قدر واضح الفاظ میں نہیں [(3)، 24، 25]۔

[4] بحوالہ پاٹل 'وائیو پران کی تہذیبی زندگی' (Caltural Life from the Vayu Puran.) ص ص 74-75۔ مصنف کا خیال ہے کہ اس بیان کا اطلاق گپت عہد کے قبل کی سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں پر ہے (ص 125)

[5] ورشو ہی بھگوان دھرمس تسیہ یہ کورتے ہیلم۔ ورشلم تم وِیدُر دیواس تسمد دھرمم نہ لوپیت۔ منو (8)، 16۔ یہ ضابطہ شانتی پران میں بھی دہرایا گیا ہے، لیکن یہ اس سے پہلے کی براہمنی تحریروں میں نہیں پایا جاتا۔

[6] جیسوال 'منو اور یا جنہ والکیہ'، ص ص 91-92

ابتدائی عہدوں میں خاص امتیاز شودروں اور تین اونچے ورنوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔ حالانکہ منو اس امتیاز کو صورتاً قائم رکھتا ہے لیکن اس کی تصنیف: قانونی ضابطوں: خوراک اور شادی کے معاملات میں ویشیوں اور شودروں کو مساوی درجہ دیے جانے کے ایک نسبتاً بہت زیادہ شدید رجحان کی مظہر ہے۔ یہ تبدیلی غالباً اس وجہ سے تھی کہ ویشیوں کی ایک کثیر تعداد کو شودروں کے طبقے میں شامل کیا جا رہا تھا۔ وشنوپران میں لکھا ہوا ہے کہ کل یگ میں ویش کھیتی اور بیوپار کو ترک کر کے ملازمتوں اور صنعتی کاموں کو اختیار کریں گے[1] اور شودروں کی ذاتیں حاوی ہو جائیں گی[2] یہ امر کہ ویشیوں کا روایتی ورن بتدریج ختم ہو رہا تھا، منو کی ایک عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ وہ صداقت (ستو) کے وصف کو برہمن اور قوتِ عمل (رجس) کو کشتری[3] سے منسوب کرتا ہے۔ شودروں اور ملیچھوں کو کسی پچھلے جنم کے اعمال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بُرے اوصاف (مدھیا تاماسی گتی) کے نمائندوں کے طور پر یکجا کر دیا گیا ہے[4] لیکن اس سلسلے میں ویشیوں کا ذکر نہیں آتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ ویشیوں کا وجود، شودر اکثریت میں ضم ہو رہا تھا ہاپکنس کا قول ہے کہ منو کے بعض ضابطوں سے دو اونچے ورنوں اور دو نیچے ورنوں کی باہمی مخاصمت کا مفہوم نکلتا ہے[5]۔ اس مناقشہ میں اونچے ورنوں کی سربراہی برہمن اور نیچے ورنوں کی سربراہی شودر کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے پہلے کے عہدوں میں بھی، شودروں اور دوسرے ورنوں کے درمیان ایک خفیف سی کشمکش کا پتہ چلتا ہے لیکن مابعد موریائی عہد میں اس نے تیزی اور تشدد کی شکل اختیار کی منو پر ایک حالیہ تحقیق میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ایک ایسے سماج میں جو ہندوستانی نمونہ پر منظم کیا گیا ہو، معاشی عدم مساوات اور کشمکش مشکل ہی سے پنپ سکتے ہیں[6] لیکن منو کے ضابطوں کے تحت ورنوں کے درمیان پائے جانے والے رشتوں کی نوعیت سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ منو واضح طور پر لکھتا ہے کہ کسی شودر کو دولت جمع کرنے کی اجازت

---

1. وشنوپران (6)، 1، 36
2. شودر پرایا ستمعا ورنا بھوش نیتی کلو یگے۔ ایضاً (6) 1، 51
3. منو (12)، 43۔
4. ایضاً (12)، 43۔
5. ہاپکنس: منو میں چاروں ذاتوں کے باہمی رشتے، صفحہ 73۔ موازنہ بہ صفحہ 82
6. کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر: منو کے سماجی اور سیاسی نظام کے پہلو، ص ص 151۔2۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ: نیتا سترے کبھی کبھی "لکھ تیبوں پر جھپٹتے ہیں" (صفحہ 159)

نہ دینی چاہیے کیونکہ وہ برہمنوں کو دکھ پہنچاتا ہے۔[1]

لیکن یہ قرار دینا واجب نہ ہوگا کہ منو کی جانب سے شودروں کی تلخ تنقیدیں، مابعد موریائی عہد میں ان کی تقدیر کی انتہائی پستی کی مظہر تھیں۔ ہمیں انھیں مایوسی کے ایسے اقدامات کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو سماج کی قدیم شکل کو برقرار رکھنے کے لیے جسے نئی طاقتوں سے خطرہ لاحق تھا، تجویز کیے گئے تھے۔ منو کی قانون کی کتاب بھی شودروں کی حیثیت میں ان متعدد تبدیلیوں کو جو غالباً ان کی برہمنوں کے خلاف کشمکش کے نتیجہ میں ظاہر ہوئی تھیں اور نئے اقدام کی آمد اور صنعت و حرفت میں ترقی کو نظر انداز نہ کر سکی۔

شودروں کی محکومیت پر منو کے اصرار کے باوجود، یہ لوگ اس پیمانہ پر غلاموں اور مزدوروں کی حیثیت میں دکھائی نہیں دیتے جس قدر کہ قبل موریائی عہدوں اور موریائی عہدوں میں دکھائی دیتے تھے۔ ہمیں ایسے بڑے بڑے انفرادی یا حکومتی مزارعات پر کام کرنے والے اجرت کے مزدور اب سرکاری محصول ادا کرنے والے مزارعین میں تبدیل ہونے کے دور سے گذر رہے تھے۔ منو پہلا مصنّف ہے جو شودر کو واضح طور پر ایک شریکِ کاشت کی حیثیت میں بیان کرتا ہے۔[2] یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو محض کوٹلیہ کے ارتھ شاستر سے اخذ کی جا سکتی ہے۔ جبکہ ارتھ شاستر میں ایک شریکِ کاشت دار (دھ سیتکہ) کا پیداوار میں $\frac{1}{5}$ یا $\frac{1}{4}$ حصہ دکھایا گیا ہے، منو اسے پیداوار کا نصف دار (دھیکہ) حصہ پاتا ہوا بیان کرتا ہے۔[3] اس سے شرکا، کاشت کے محض حصے ہی میں نہیں، بلکہ ان کی تعداد میں بھی اضافہ کا پتہ چلتا ہے۔ ارتھ شاستر میں مندرج تنخواہ دار عہدہ داروں کے بجائے منو مختلف درجوں کے ایسے عہدہ داروں کی فہرست فراہم کرتا ہے جنھیں معاوضہ میں زمین کے عطیے دیے جاتے تھے۔[4] زراعت میں لگے ہوئے غلاموں کی غیر موجودگی سے، ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ شرکا، کاشت اور اجرت کے مزدور اراضیات پر کاشت کیا کرتے تھے۔ غالباً کسی بھی دوسرے عہد میں شودروں کی تعداد میں اس قدر اضافہ نہ ہوا ہوگا۔ متعدد قدیم قبیلوں اور غیر ملکی عناصر کو مدغم کرنے کی غرض سے، منو نے اپنے پیشروؤں کے مقابلہ میں

---

[1] منو (۱۰)، 129۔

[2] (۷)، 253۔

[3] ارتھ شاستر (2)، 23۔ منو (۴)، 253۔ ارتھ شاستر میں شریکِ کاشت حکومت سے اور منو میں افراد سے زمین پاتا ہوا بیان کیا گیا ہے۔

کہیں زیادہ ورن سمکرہ (ورنوں کے باہمی اختلاط) کے افسانہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ بیشتر صورتوں میں مخلوط ذاتیں اپنے موروثی فرائض کے سلسلہ میں شودروں کے ساتھ اکٹھا کر دی گئی تھیں۔[1] لیکن قدیم شودروں کی طرح، نئے شودروں سے غلاموں اور اجرت کے مزدوروں کا کام نہ لیا جاتا تھا۔ وہ اپنے پرانے پیشوں میں لگے رہے اور ممکن ہے کہ انھیں زراعت کے جدید طریقے بھی سکھائے گئے ہوں[2] جس نے انھیں بتدریج سرکاری محصول ادا کرنے والے کسانوں میں تبدیل کر دیا۔ چنانچہ، جبکہ قدیم باشندوں نے مہذب زندگی کی ان معلومات سے استفادہ کیا جسے براہمنی سماج نے انھیں سکھایا تھا، براہمنی سماج اپنی داخلی کمزوریوں پر نئے پیدا کرنے والے طبقوں کے اضافہ کے بعد ہی قابو پا سکا۔

دستکاروں کی جدید انجمنوں کی تشکیل اور نئی صنعتوں کا وجود میں آنا، اس عہد کی صرف معاشی زندگی ہی میں نہیں بلکہ شودروں کی حیثیت میں بھی بڑی اہم تبدیلیوں کی طرف نشاندہی کرتی ہے۔[3] انتہائی طاقتور حکومت کے زوال کے بعد شودر دستکاروں کی اضافی خود مختاری کے حصول میں مدد ہوئے جس کے نتیجہ میں ان کی حیثیت میں کچھ ترقی ہوئی۔ یہ بات بودھوں کی جانب سے ان کے حق میں کیے گئے متعدد عطیات سے جن کے اندراجات کتباتی تحریروں میں ملتے ہیں، ظاہر ہوتی ہے۔ بعض حکمرانوں کی معاشی حالت بھی شودروں کی حیثیت کو بہتر بنانے میں بالواسطہ طور پر معاون ثابت ہوئی۔ ورن سماج کا حامی[4] شاکہ حکمران رودردامن اپنی رعایا سے جبری محنت لیے بغیر سودرشن جھیل کی مرمت کرانے کا مدعی ہے۔[5] یہ کام شودر غلاموں اور مزدوروں کے لیے جو معمولاً مزدوری کے لیے تسکار بنائے جاتے تھے لازمی طور پر ایک بڑی نعمت ثابت ہوا ہوگا۔

نئی دستکاریوں اور ان کی انجمنوں کے فروغ سے متعلق علمی شہادتیں، سکوں کی سندوں اور روم و ہندوستان کے درمیان ہونے والی تجارت کے متعلق غیر ملکی مصنفین کے اقوال کے ساتھ منسلک ہیں۔ یہ

---

[1] کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر، منو کے سماجی اور سیاسی نظام کے پہلو، ص 108
[2] کوسامبی، جرنل آف دی امریکن اورنٹیل سوسائٹی، بالٹیمور (75)، 41۔
[3] آزاد دستکاری کو بالعموم وسطی دور یورپ کے جاگیردارانہ سماج کا ایک اہم عنصر تصور کیا جاتا ہے۔
[4] رودردامن کا جوناگڈھ کا چٹانی کتبہ (1)، 1، 9۔
[5] ایضاً (1)، 16۔

تجارت سن مسیح کی پہلی دو صدیوں کے دوران[1] خاص طور پر شمال مغربی علاقہ میں عروج پر تھیں۔ تجارت کی مقدار میں اس حیرت انگیز اضافہ نے کم از کم تجارتی بندرگاہوں اور بعض دوسرے اندرونی شہروں میں ذات پات کی بندشوں کو لازماً ڈھیلا کر کے نیچے طبقوں کی سماجی حیثیت کو بہتر بنایا ہوگا۔

اس عہد کے دوران غیر ملکی اقوام کی آمد، ورن نظام کی بندھنوں کو ڈھیلا کرنے میں معاون ہوئی۔ یونانیوں، شاکوں اور پارتھیائیوں کی تعداد زیادہ نہ رہی ہوگی لیکن کشانوں کی بہت سی چیزیں جو ملی ہیں، مثلاً سکّے، پکائی ہوئی مٹّی کی چیزیں اور پتھر کی تراشی ہوئی اشیا جو پورے شمالی ہندوستان پر پھیلی ہوئی ہیں، اس امر کی نشان دہی کرتی ہیں کہ وہ بہت زیادہ تعداد میں آئے تھے اس نے قدرتی طور پر اس وقت کی آبادیوں کو بے دخل کر کے نئی بستیوں کو قائم کیا۔[2] اس طور پر پہلی صدی عیسوی کے دوران نقل و حرکت کی صلاحیت کو بڑھا دیا۔ چونکہ ذات پات کے نظام کا انحصار بنیادی طور پر سکونی طرزِ زندگی پر ہوتا ہے، لہٰذا ان نسلی انقلابات نے اونچے ورنوں کے خصوصی حقوق کی جڑوں کو کھوکھلا کر کے شودروں کی حیثیت کو بہتر کیا ہوگا۔

اسی طور پر ہم شودروں کی قانونی اور سیاسی حیثیت میں بھی کچھ بہتری پاتے ہیں۔ منو شودر کو گالی دینے کے لیے برہمن کی جو سزا تجویز کرتا ہے وہ معنی خیز ہے۔[3] کیونکہ دھرم سوتروں میں تو برہمن کو بالکل ہی آزاد چھوڑ دیا گیا ہے۔ بچز یہ امر کہ برہمن حکمران گوتمی پتر شات کرنی، آواروں کی حمایت[4] حاصل کرنے کی ضرورت محسوس کرتا تھا، اس اہمیت کو ظاہر کرتا ہے جو انھیں دوسری صدی عیسوی میں دی جاتی تھی۔

آخر میں منو کا وششٹھ کو شودروں کا مورث بیان کرنا ان کی بہتر سماجی اور مذہبی حیثیت کی نشاندہی کرتا ہے۔[5] یہ امر کہ شودر نام ادھیہ (نام رکھنے کی) رسم کو انجام[6] دے سکتے تھے، ظاہر کرتا ہے کہ ان کی مذہبی

---

[1] اس مسئلہ پر وار منگٹن کی تصنیف 'مملکت روم اور ہندوستان کے درمیان تجارت' (The Commerce between the Roman Empire and India) میں بحث آ چکی ہے۔ حالیہ آثاری سند کے لیے ملاحظہ ہو وھیلر کی تصنیف 'شاہی سرحدوں کے آگے کا روم' (Rome beyond the Imperial Frontiers.) باب 12، 13

[2] بطلیموس سول ساحلی شہروں کو 'امپوریا' (Emporia) کے نام سے علاحدہ کرتا ہے۔
وھیلر، حوالہ سابقہ صفحہ 151

[3] (8)، 268

[4] وششٹھ پتر پلوماوی (2)، 5۔6 کا ناسک کی غار کا کتبہ [ڈی۔ سی۔ سرکار 'منتخب کتبے' ((Selects Inedriptions)]

[5] (3) 196-198

[6] منو (2)، 30-1

حیثیت میں بہتری ہوئی تھی۔ اور یہ بہتری کشان فرمانرواؤں کے رواداراںہ مذہبی رجحان کے باعث ممکن ہو سکی ہوگی۔ کٹر برہمنیت کے حامی ہونے کے بجائے یہ خاص طور پر شیوا ور بودھ مت کے پیرو تھے۔ لہٰذا یہ نیچے طبقوں کی طرف غالباً زیادہ مائل تھے۔ شات واہن مملکتوں میں، جہاں پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں بودھ مت کا بلا شک بہت اثر و رسوخ تھا ایسے ہی نتائج برآمد ہوئے ہوں گے۔

شودروں کی حیثیت میں تبدیلی کے مذکورہ آثار کے پیش نظر ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ قدیم سماج جو انھیں متعدد بندشوں میں جکڑا ہوا غلام تصور کرتا تھا رو بہ زوال ہونا شروع ہو چکا تھا۔ اور ایک جدید سماج جزاً اس سماج کی جگہ لے رہا تھا جس نے انھیں بہتر مقام عطا کیا۔ یہ عمل گپت عہد میں اور آگے بڑھا۔ ایک عہد کے اختتام (ریگانتہ) کے بار بار ذکر سے ان قدروں کی بربادی کا اشارہ ملتا ہے جس پر قدیم سماج کی بنیادیں قائم تھیں۔ چنانچہ کچھ عرصہ کے لیے جنم کا تصور جسے ورن سماج کی بنیاد خیال کرتے تھے مکمل طور پر تباہ ہو گیا۔ غیر ملکی حملہ آوروں کے چال چلن کو بیان کرتے ہوئے، وشنوپران کی پیش گوئی ہے کہ ان کے دور حکومت میں، محض جائداد سے رتبہ حاصل ہوگا، محض دولت، دھرم کا ذریعہ اور آزاد خیالی، دھرم کو متعین کرنے والی ہوگی۔[1]

---

[1] تنش چارتھ ابوا کھیجنہ بھتر دُھنہ میوا شیشہ دھرمہ بھیتُہ .... وان میوہ دھرمہ بھیتو بہ ادھیہ تیوُ اساد صحت دھینُہ۔ وشنوپران (۴)، 24، 21۔ 24۔ موازنہ بیگ پران صفحہ 95 - 112

باب 7

مکمّل تبدیلی کا مرحلہ

تقریباً 200 ب م ۔ 500 ب م ۔

اس عہد میں شودروں کی حیثیت کے مطالعہ کے لیے وشنو، یاجنہ والکی، نارد، برہسپت اور کاتیاینی کی سمرتیاں[1] خاص ماخذ ہیں۔ ان میں سے یاجنہ والکی بعد کے دنوں میں پورے شمالی ہندوستان میں مستند قرار پائے جانے کے باعث اہم ترین معلوم ہوتی ہے۔ غالباً اس کے ضابطے، بمقابلہ دوسری سمرتیوں کے گپت عہد کے دوران سماج کے نشوونما کی زیادہ صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ قانون کی یہ کتاب منو کے انتہا پسند ضابطوں کو یا تو مسترد یا انھیں نظرانداز کرتی ہے۔ وہ برہمنوں کے لیے بھی داغ یا جلاوطنی کی سزا معین کرتی ہے[2]۔ قانون بنانے والے جن خطوں کے تھے، ان کے متعلق ہم محض قیاس آرائی کر سکتے ہیں۔ یاجنہ والکی کو غالباً میتھیلا میں عروج حاصل ہوا[3] اور نارد نیپال کا معلوم ہوتا ہے[4] دوسرے قانون ساز بھی شمال ہی کے باشندے ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ان کی تصانیف خاص طور پر شمالی ہندوستان کے حالات کی مظہر ہیں۔

---

[1] کین ان سمرتیوں کی اس طور پر تاریخیں بیان کرتا ہے۔ وشنو 100 - 300 ب م، یاجنہ والکی 100 - 00 ب م، نارد 100 تا 200 ب م، برہسپت 300 - 500 ب م۔ دھرم سوتروں کی تاریخ، (2)، حصہ 1، ص 11۔ گوکہ وشنو اور یاجنہ والکی پہلے کی معلوم ہوتی ہیں، لیکن تخمینی طور پر ہم ان سب قانون کی کتابوں کو گپت عہد کے لیے ماخذ تصور کرتے ہیں۔

[2] یاجنہ والکیہ (2)، 270۔ وشنو (5)، 3۔ ہاپکنس کا خیال ہے کہ ایسا یاجنہ والکی کے متعلق مشکل ہی سے درست ہو سکتا ہے (منو، میں چار ذاتوں کے باہم رشتے، ص 31)، لیکن متعدد معاملات میں یاجنہ والکی کے مقبول عام رویہ سے یہ متناقض ہے۔

[3] ہاپکنس، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، (1)، 279

[4] ایضاً، 28۔

یہ سمرتیاں، دھرم سوتروں کے متن کی تشریح اور بہت سی صورتوں میں منو کے اشلوکوں کو نقل کرتی ہیں[1] نئی معلومات محض مختلف نسخوں سے جو ہمارے مطالعہ کے موضوع پر ہمیشہ براہ راست اثر انداز نہیں ہوتے، حاصل کی جا سکتی ہیں۔

سمرتیوں سے جمع کی ہوئی معلومات کی بعض اوقات تصدیق اور ان میں اضافہ مہابھارت اور پرانوں کی سمرتی کی فصلوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ہاپکنس کا فیصلہ ہے کہ رزمیہ میں ناصحانہ مواد کا ایک کثیر ابار تقریباً 200 ق م اور 200 ب م کی درمیانی مدت میں ٹھونسا گیا ہے[2]۔ شانتی پروں کے متعدد اشلوکوں کے متعلق بھی جو منو سمرتی میں مندرج اشلوکوں کے بالکل مماثل ہیں، ایسی ہی صورت معلوم ہوتی ہیں لیکن شانتی پروں اور انوشاسن پروں میں تبدیلیاں، پرانوں کی سمرتی کی فصلوں کے، جو ایک بعد کے عہد کی ہیں، زیادہ ہم آہنگ معلوم ہوتی ہیں۔ خود ہاپکنس کا خیال ہے کہ اضافہ شدہ انوشاسن پروں، شانتی پروں سے علاحدہ کیے جانے کے بعد 200 تا 400 ب م کی مدت میں ایک علاحدہ کتاب کے طور پر تسلیم کی گئی[3] عہد قبل مسیح میں پرانوں کے اندر سمرتیوں کی شمولیت کا کوئی حوالہ نہیں ملتا[4]۔ وشنو[5]، مارکنڈیہ[6]، بھوشیہ[7] اور بھاگوت[8] پرانوں میں، ورنوں کے فرائض کے متعلق جو باب ہیں، انھیں تخمیناً گپت عہد سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

اس عہد کی سمرتیوں کی تصانیف کا امتیازی پہلو ان کے وشنوائی رجحانات ہیں، جنھیں خاص طور پر وشنو سمرتی، برہسپتی سمرتی[9]، وشنو پران[10] اور متسیہ پران میں[11] دیکھ سکتے ہیں۔ مہابھارت کی رزمیہ میں نسبتاً زیادہ

---

[1] برہسپتی سمرتی کو اس کی اصل شکل میں منو کے ضابطہ کی ایک سرسری شرح تصور کیا جا سکتا ہے۔ گیکواڈ اورنٹیل سیریز نمبر 75۔ تعارف ص 118

[2] ہاپکنس، ہندوستان کی عظیم ہسٹری رزمیہ ص 397 - 398۔

[3] ایضاً۔ موازنہ بہ کیمبرج آف انڈیا (1)، 258۔

[4] ہزرہ، ہندو دھرم رسم و رواج پر پُران کی تحریریں، ص 5

[5] ایضاً۔ صفحہ 175

[6] ایضاً۔ صفحہ 174

[7] ایضاً۔ ص 178

[8] غالباً چھٹی صدی عیسوی کا نصف اول۔ ایضاً ص 177

[9] گیکواڈ اورنٹیل سیریز نمبر 85، تعارف، ص 173

[10] ہزرہ۔ حوالہ سابقہ ص 19

[11] ایضاً ص 51 برہما نندہ پران میں چند ایسے باب ہیں جو وشنومت کے اثرات کو ظاہر کرتے ہیں (ایضاً ص 18)

معتدل نظریات کی اس قدر کثیر نمائندگی کا سبب غالباً کرشن کی پوجا اور وشنومت کے اثرات ہیں[1] جیسا کہ آگے آئے گا۔ وشنوئی رجحانات نے شودروں کے تئیں براہمنی رویہ کو نرم کیا۔ انھیں مذہب کے دائرہ میں محدود لیکن واضح حقوق عطا کیے گئے۔

کالیداس اور شودرک کی تصانیف کی فراہم کی ہوئی اطلاعات کا جوہر سمرتیوں کے مانند ہے۔ کالیداس۔ ورن آشرم نصب العین کا عکاس ہے[2] اور شودرک کی بھی یہی صورت ہے[3]۔

بودھی تصانیف، لنکاؤتارہ اور وجرسوچی بھی شودروں کی حیثیت پر کچھ معلومات فراہم کرتی ہیں۔ اول الذکر 443 ب، کے قبل ترتیب دی گئی تھی[4] لیکن آخرالذکر کی تاریخ اس قدر قطعی نہیں ہے۔ یہ اشوگھوش کو جس نے مابعد موریائی عہد میں عروج حاصل کیا، تحریر نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ یہ چینی یاتری اِت سنگ کی بیان کی ہوئی اس کی تصانیف کی فہرست میں نہیں ملتی[5]۔ 981-973 ب کی درمیانی مدت کا اس کا چینی ترجمہ اسے بودھی منطق داں دھرم کیرتی سے منسوب کرتا ہے جسے اغلباً پانچویں صدی عیسوی میں عروج ہوا[6]۔ وجرسوچی میں مندرج منوسمرتی کے اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اول الذکر بعد کے زمانہ کی ہے۔ مشہور بودھی اور جینی شرحیں[7] بھی جو غالباً اس عہد سے متعلق ہیں، زیرِ مطالعہ موضوع پر کچھ ضمنی حوالے فراہم کرتی ہیں۔

کامندک کا نیتی سارہ، بھارت کا نیائے شاستر[8]، وآتسیہ ینہ کا کام سوتر[9]۔ اَمر سمبھ کا امرکوش اور

---

[1] موازنہ بہ ہاپکنس، ہندوستان کی اخلاقیات، ص 241

[2] داس گپت، سنسکرت کی تاریخ، تعارف، ص 35

[3] کہا جاتا ہے کہ شودرک ایک عظیم برہمن وزیر تھا۔ جے۔ پرنٹیر، جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی ۱۹۲۳ء، ص ص 596-7

[4] سوزوکی، لنکاؤتارا سوتر، تعارف، ص 43

[5] ایس۔ کے۔ ڈے، سنسکرت ادب کی تاریخ، ص 71

[6] داس گپتا، حوالہ سابقہ، ص 532۔ فٹ نوٹ۔ کیتھ اسے ساتویں صدی عیسوی سے منسوب کرتا ہے۔ (سنسکرت ادب کی تاریخ، تعارف، ص 22۔

[7] موتی چندر نے گپت عہد کے لباس و پوشاکوں کے بیان کے سلسلہ میں انھیں استعمال کیا ہے۔

[8] تیسری صدی عیسوی اس تصنیف کی امکانی مدت معلوم ہوتی ہے (شاہنشاہی اتحاد کا عہد، ص 275)۔ موازنہ بہ دوسری صدی عیسوی (ایم۔ گھوش، نائیہ شاستر، ترجمہ، تعارف ص 86) ملاحظہ ہو نیز داس گپتا، سنسکرت ادب کی تاریخ، ص 522۔

[9] کیتھ منڈٹ اسے دوسری صدی ق۔م سے منسوب کرتا ہے (بحوالہ داس گپتا، سنسکرت ادب کی تاریخ، ص 645

درآبہ می بیرہ کا برھت سمیتھ[1] کے ایسی فنی تحریریں اس عہد میں شودروں کے حالات کی ایک خوش کن تصویر پیش کرتے ہیں۔

جیسے نیرشا اور ینجہ واتی کے ان حصوں سے بھی جو عورتوں کا حال بیان کرتے ہیں کچھ معلومات جمع کی جا سکتی ہیں۔ گو کہ اول الذکر گپت عہد کی ایک تصویر معلوم ہوتی ہے[2] لیکن آخرالذکر مابعد گپت عہد کی تدوین کی ہوئی ہے۔ لہٰذا ہم اسے محض ایک ثانوی سند کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں۔

کتبات، شودروں کا بطور ایک ورن کے ذکر نہیں کرتا ہے۔ لیکن اُن میں ٹیکس ادا کرنے والے کسانوں اور دستکاروں کا بار بار ذکر آتا ہے اور یہ دستکاروں کی انجمنوں کا بھی بیان کرتے ہیں۔ اس سے ہمیں شودروں کے معاشی حالات میں تبدیلیوں کی نوعیت کو متعین کرنے میں مدد ملتی ہے۔

اس عہد کے دوران بھی ہم اس مانوس مقولہ کے بارے میں سنتے ہیں کہ شودر کا فرض تین دوسرے ورنوں کی خدمت کرنا ہے[3] بالکل منو کی طرح، یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ شودروں کو خاص طور پر برہمنوں کی خدمت کرنی چاہیے[4] شانتی پروں میں ایک حکمراں فخریہ کہتا ہے کہ اس کی بادشاہت میں شودر بغیر کینہ کے تین دوسرے ورنوں کا واجب طور پر کام کرتے ہیں اور ان کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں[5]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اور ایچ پی شاستری پہلی صدی عیسوی سے لیکن بنرجی شاستری چکلہ دار جوبی اور ونٹرنٹز اسے تیسری۔ چوتھی صدی عیسوی سے منسوب کرتے ہیں (قدیم ہندوستان کی سماجی زندگی، ص ص 32 - 37) چکلہ دار کا خیال ہے کہ واتسیاینہ کو مغربی ہندوستان میں عروج ہوا۔ (ایضاً ص 55)

[1] دراہمی ہیرہ کو 505 - 587ء کی مدت سے منسوب کیا جاتا ہے اور اس کی جملہ تصانیف کی مدت کو چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں متعین کیا جاتا ہے۔

[2] بنرجی: ہندوؤں کی مورتوں کے علم کا نشو و نما، (Development of Hindu Iconography) ص ص 28 - 9

[3] کامندکیئتی سارہ (2)، 21۔ شانتی پروہ، 60، 26 - 92، 2۔ انوشاسن پروہ (مہابھارت کا جنوبی ایڈیشن)، 9، 18۔ بھاگوت پران (11)، 17، 19 بھوشیت پران (1)، 44، 27۔ مارکنڈیہ پران، 28، 3، 8، وشنو پران (2)، 8، 34 اور 33۔

[4] اشومیدھیکہ پرَن (مہابھارت کا جنوبی ایڈیشن)، 97، 29۔

[5] باب 78 - 17۔

انوشاسن پروں کا فیصلہ ہے کہ شودر کام کرنے والے (کرمکر) ہیں[1] اور اس میں یہ درج ہے کہ اگر شودر نہ ہوں تو کام کرنے والے نہ رہیں گے۔[2] اس میں کوئی شک نہیں کہ شودر کے ایک کثیر طبقے سے بطور اُجرت کمانے والوں کے کام لیا جاتا قائم رہا، کیونکہ امرکوش کے[3] شودرورگ میں اُجرت کے مجموعی طور پر گیارہ مترادفات موجود ہیں۔ اس طور پر اجرت کے مزدوروں کے مختلف زمروں کے نام بھی اسی فصل میں درج ہیں۔ اجرت کمانے والوں کے چار، باربرداروں کے دو اور گھریلو ملازمین دیگر نوکروں کے گیارہ نام ہیں۔[4]

نارد اور برہسپتی نے بھرتکوں کو تین زمروں میں تقسیم کیا ہے، یعنی فوج میں کام کرنے والے، زراعت میں لگائے جانے والے اور وہ لوگ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ بوجھ ڈھویا کرتے۔[5] پہلے کو بہترین، دوسرے کو درمیانی اور تیسرے کو کام کرنے والے کی سب سے نچلی قسم تصور کرتے تھے۔[6]

حالانکہ قلی اور باربردار سب سے نچلے قسم کے کام کرنے والے شمار ہوتے تھے، لیکن پھر بھی وہ مزدوروں کے کم اہم طبقے نہ تھے، کیونکہ اس عہد کے قانون کی کتابوں میں ان کے کام کے شرائط کے بیان کے لیے تھوڑی جگہ دی گئی ہے۔

ان باربرداروں سے بیشتر تاجر کام لیا کرتے تھے۔[7] قلیوں کے لیے اپنے کام کو مختلف منزلوں میں ترک کرنے کے لیے مختلف سزائیں تھیں۔ نارد قرار دیتا ہے کہ جو قلی اس تجارتی سامان کو جسے منزل پر پہنچانے کا اس نے اقرار کیا ہے چھوڑ دے۔ وہ اپنی اجرت کا $\frac{1}{2}$ حصہ دے گا۔[8] اگر وہ روانگی کے وقت دقتیں پیدا کرتا ہے، تو اسے اپنی اجرت کا دوگنا دینے پر مجبور کیا جائے گا۔[9] اس قاعدہ کی تائید یاجنہ

---

[1] انوشاسن پروہ (مہابھارت کا جنوبی ایڈیشن)، 208، 34۔
[2] ایضاً، 208، 33۔
[3] امرکوش (2)، 10، 38-39
[4] امرکوش (2)، 10، 15-18۔
[5] نارد (5)، 23۔ برہسپتی (15)، 12، 13۔
[6] ایضاً
[7] وشنو (5)، 155-6۔ یاجنہ والکی (2)، 197، نارد (6)، 9۔
[8] (6)، 6-7۔
[9] (6)، 3

والکی بھی کرتا ہے[1] لیکن اس قانون بنانے والے کے دیگر ضابطوں کی رو سے، اگر کوئی قلی کوئی کام شروع کرنے کے بعد اسے ترک کرتا ہے تو وہ $\frac{1}{7}$ اور اگر اتنا راہ میں یا نصف مسافت پر وہ ایسا کرے تو پوری اجرت دے گا۔[2] اس کے بالمقابل آجر پر قلی کو اجرت ادا کرنے کی پابندی کے ضابطے اس قدر موثر نہیں معلوم ہوتے۔ نارد کی تاکید ہے کہ کوئی تاجر جو کسی باربردارن کی گاڑی یا جانور کو کرایہ پر طے کرنے کے بعد اس سے کام نہ لے، انھیں کرایہ کا چوتھائی اور انھیں آدھے راستہ میں چھوڑ دینے پر پورا کرایہ ادا کرنا ہوگا۔[3] اس ضابطہ کا اطلاق محض گاڑیوں یا جانوروں کے مالکوں، بلکہ غالباً گاڑیوں کے ان مالکوں پر جو انھیں ہانکتے بھی تھے، ہوتا تھا نہ کہ ان انسانوں پر جو باربرداری کا کام کرتے تھے۔[4] ہم اس کے متوازی نیپالی عبارت میں جسے صحیح خواندگی خیال کرتے ہیں[6] یہ درج ہے کہ اگر کوئی قلی اپنے آجر کے قصور کے باعث کام کرنا بند کر دے تو اسے مکمل کیے ہوئے کام کے بقدر اُجرت ملے گی۔[5]

زراعتی مزدوروں اور گلہ بانوں کے طور پر کام کرنے والے مزدوروں کی اجرتوں کا ہم کچھ اندازہ کر سکتے ہیں یاجنہ والکی، نارد اور کاتیاین، کوٹلیہ کی ارتھ شاستر میں مندرج اجرت کی شرحوں کو دہراتے ہیں۔ اس شرح کی رو سے، ایک کاشتکار کو فصل کا $\frac{1}{10}$، گلہ بان کو مکھن کا $\frac{1}{10}$ اور تجارتی مال لے جانے والے کو زر نفع کا $\frac{1}{10}$ بطور اُجرت ملنا چاہیے۔[6] ان شرحوں کی نوعیت رسمی معلوم ہوتی ہے اور یہ اجرتوں کی ان تبدیلیوں کا جو گپت عہد میں واقع ہوئیں، لحاظ نہیں کرتیں۔ یہ بات شاستری پروں اور نارد و برہسپتی کے قانون کی کتابوں میں پائی جانے والی مختلف عبارتوں سے اخذ کی جا سکتی ہے۔ گلہ بانوں کی اجرت کے متعلق، شاستری پروں کا قول ہے کہ اگر وہ دوسروں کی چھ گایوں کی رکھوالی کرتا ہے تو اسے ایک گائے کا دودھ ملنا چاہیے[7] اس میں یہ بھی آتا ہے کہ سو گایوں کی نگرانی کے لیے، گلہ بان کو ایک جوڑ مویشی ملنا چاہیے۔[8] نارد اجرت کی کمتر شرح

---

1. واجنہ والکی (2)، 198
2. ایضاً
3. (6)، 7
4. 'مشرق کی مقدس کتابیں' (33)، 145-1
5. ایضاً (6)، 6 کا فٹ نوٹ۔
6. ارتھ شاستر، 13۔ واجنہ والکی (2)، 194۔ نارد (6)، 2۔ 3۔ کاتیاین، اشلوک 656۔
7. باب، 6۔ 24۔
8. ایضاً

بیان کرتا ہے۔ سو[100] گائیوں کی پرورش کے لیے ہر سال بطور اجرت کے ایک بچھڑا، دو سو[200] گائیوں کے لیے ایک دودھ والی گائے دینی چاہیے اور ہر دو صورتوں میں گلہ بان کو ہر آٹھویں دن تمام گائیوں کا دودھ دوہنے کی اجازت ہونی چاہیے۔[1] نارد کا یہ ضابطہ اس کے اس قول میں جس کے تحت گلہ بان کی رسمی اجرت مکھن کا $\frac{1}{10}$ مقرر کی گئی ہے، بہت زیادہ ترمیم کر دیتا ہے۔ ہمعصر جینی ماخذ مظہر ہیں کہ ان ضابطوں پر اکثر قریب قریب عمل ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ ہمیں ایک ایسے گلہ بان کی اطلاع ملتی ہے جو ایک گائے یا بھینس کا ہر آٹھویں دن پورا دودھ پاتا تھا۔[2] ایک دوسری مثال ایسی ہے جس میں اجرت بہت زیادہ ہے۔ ایک گلہ بان کل پیدا ہونے والے دودھ کا $\frac{1}{4}$ بطور اجرت پاتا تھا۔[3] اس طور پر گلہ بانوں کی اجرتوں میں ایک واضح اضافہ ہوا۔ اس کے علاوہ، جانوروں کے قبضہ کے متعلق ضابطے، گلہ بانوں کی ایک نسبتاً آزاد حیثیت کی نشاندہی کرتے ہیں اور تصور یہ تھا کہ انھیں اپنے ذاتی گھر اور چارے کے لیے زمین کا ایک قطعہ رکھنا چاہیے۔

شانتی پرون اور برہسپت سمرتی بمقابلہ اس عہد کے قریبی زمانہ کی دیگر تحریروں کے، زراعتی مزدوروں کے لیے اجرتوں کی اونچی شرحیں معین کرتے ہیں۔ چنانچہ اول الذکر کے مطابق کاشتکار، بیج وغیرہ فراہم کیے جانے کی صورت میں، پیداوار کا ساتواں حصہ لے سکتا ہے۔[4] برہسپتی اس سے زیادہ نرم ہے۔ اس کے ضابطہ کی رو سے، کھیتی کے مزدور (سیرواہکوں) کو خوراک اور کپڑا دیے جانے کی صورت میں پیداوار کا چوتھائی ملنا چاہیے۔[5] اگر ان کے آجر انھیں خوراک اور کپڑا نہ فراہم کریں تو انھیں پیداوار کا ایک تہائی دینا چاہیے۔[6] ان ضابطوں کا واضح طور پر اطلاق، زراعتی مزدوروں پر تھا نہ کہ ان شرکا کاشت پر جو اپنے بیج، بیل اور آلات خود فراہم کرتے تھے۔ اس نظریہ کے لیے کوئی جواز نہیں ہے کہ سیرا زمین، کوٹلیہ کی سیتا زمین کے مرادف تھی۔[7] جبکہ سیتا، شاہی زمین تھی، سیرا زمین پر منفرد اشخاص کا قبضہ رہا کرتا تھا جو مزدوروں کے

[1] نارد (6)، 10۔ اس سے آٹھ گائیوں کے لیے، ایک گائے کے دودھ کی شرح کا حساب آتا ہے۔
[2] پنڈہ نریکتی، ص ص 368 - 369
[3] سمرھ تکلتا بھاشیہ، 2، 358
[4] شانتی پروہ، 60، 25۔ شانتی پرون کے ضابطے ویش گلہ بانوں اور زراعتی مزدوروں کے متعلق ہیں لیکن ان کا اطلاق شودروں پر بھی ہو سکتا ہے۔
[5] برہسپتی سمرتی (16)، 1-2۔
[6] ایضاً
[7] پران ناتھ، 'قدیم ہندوستان میں معاشی حالات' (Economic Condition in Ancient India) ص 158

ذریعہ اس کی کاشت کیا کرتے تھے[1]

برہسپت کی معین کی ہوئی اجرتوں کی شرحوں سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ گپت عہد کے ختم ہوتے ہوتے زراعتی مزدوروں کی اجرتیں دوگنی ہو گئی تھیں۔ مزید براں اس امر سے کہ یہ مزدور بغیر خوراک اور کپڑوں کی فراہمی کے کام کرتے تھے، ظاہر ہوتا ہے کہ مزدوروں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آگیا تھا جو اپنی ضروریات کی کفالت کے لیے خود اپنے وسائل رکھتے تھے۔ لہٰذا وہ اپنے آجروں کے کم دست نگر رہتے تھے۔ چنانچہ یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس عہد کے دوران، گلہ بانوں اور زراعتی مزدوروں کی اجرتوں میں ایک واضح اضافہ ہوا جس کا یہ مطلب ہوا کہ اس کے نتیجہ میں شودروں کی ایک کثیر تعداد کی معاشی حالت بہتر ہوئی۔

گھریلو ملازمین کے حالات کے متعلق بھی کچھ معلومات موجود ہیں۔ کام سوتر سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ کھانے پینے کے علاوہ نوکروں (پجریتیوں) کو ان کی اجرتیں ماہانہ یا سالانہ ملنی چاہئیں[2]۔ شانتی پروں کی تاکید ہے کہ تین اونچے ورنوں کے مالکوں کو اپنے شودر ملازمین کی کفالت کرنی چاہیے[3]۔ لیکن اس میں اس پرانے قاعدہ کو دہرایا گیا ہے کہ دوبارہ جنم لیے ہوئے اشخاص کو انھیں بوسیدہ چھتریاں، پگڑیاں، بستر اور بیٹھنے کی چیزیں، جوتے اور پنکھے اور پھٹے ہوئے کپڑے دینے چاہئیں[4]۔

شانتی پروں اس نظریہ کا حامی ہے کہ پرجاپتی نے شودر کو تین دوسرے ورنوں کے داس کے طور پر پیدا کیا تھا[5]۔ لہٰذا اسے داس دھرم پر عمل کرنا چاہیے[6]۔ لیکن اس کے یہ مطلب نہیں کہ تمام شودر غلام ہی تھے۔ غلامی کے رواج کی موجودگی کے باعث[7] بعض شودر غلام رہے ہوں گے لیکن وہ ایسے غلام نہ تھے

---

1. موازنہ بہ اسیر کے تحت۔ ولسن کی 'دیوانی و مال کی اصطلاحات کی فرہنگ' (A Glossary of Judicial & Revenue Terms) ص 485
2. کام سوتر، 4، 1، 33، 43 مع شرح کے۔
3. .... آوشیہ بھرنیو ی ورنا ما بہ شودرا تی یتے۔ شانتی پروں، 60، 31۔
4. ایضاً 60، 32-33۔
5. ایضاً 60، 27۔
6. انوشاسن پروہ (مہابھارت کا جنوبی ایڈیشن) 208، 34
7. ایک گپت کتبہ (Corpus Inscriptionum Indicarum) (3) نمبر 6، 1، 2) میں غلاموں کی خرید و فروخت کی ایک تشبیہ ملتی ہے۔ برہسپتی سمرتی میں داس پکیم یعنی غلاموں کی فروختگی کے ایک دستاویز کا حوالہ آتا ہے (ده، ۳)۔ پرجھکا تیکا میں، غلامی کو ایک ایسے مروجہ نظام کے طور پر بیان کیا گیا ہے جس کی حکومت کی طرف سے اجازت تھی (انڈین ہسٹری کوارٹرلی، کلکتہ 5، 307)

جو پیداوار کے کاموں میں لگائے گئے ہوں. گوکہ نارد پندرہ قسموں کے غلاموں کا ذکر کرتا ہے[1] لیکن وہ اور برہسپتی دونوں ہی واضح کرتے ہیں کہ یہ صرف ناپاک کاموں ہی میں لگائے جاتے ہیں[2]۔ ان کاموں میں گندر گاہ، خفیہ مقام اور سڑک پر جھاڑو دینا، بچا کھچا کھانا، گوبر لید، شراب وغیرہ کا ہٹانا اور مالک کے بدن کے اعضا دبانا اور اس کے جسم کے پوشیدہ حصوں کی مالش کرنا شامل تھا[3]۔ دوسری طرف پیداوار کے کام میں لگے ہوئے لوگ یاقلی پاک کام کرنے والے شمار کیے جاتے ہیں[4]۔ چنانچہ ماقبل موریائی اور موریائی عہدوں کے مثل اس امر کی شہادت مشکل ہی سے ملتی ہے کہ غلاموں کو منفرد اشخاص یا حکومت پیداوار کے کاموں میں لگاتی تھی۔

اس عہد میں اور بھی دوسری ایسی علامتیں ملتی ہیں جو غلامی کے نظام کو کمزور کرنے میں انحطاط اور شودروں کے غلاموں کے طور پر کام کرنے کی بندش سے آزادی حاصل کرنے کی غمازی کرتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، غلاموں کی رہائی کے متعلق کوٹلیہ کے ضابطوں کا اطلاق بالعموم آریہ والدین کی اولاد دون یا ایسے لوگوں پر جو خود آریہ ہوں ہوتا ہے لیکن یاجنہ والکی یہ کہہ کر کہ کوئی شخص اپنی رضامندی کے بغیر غلام نہیں بنایا جا سکتا، ایک بہت ہی اہم اصول کی ابتدا کرتا ہے۔ ایسے شخص کو رہا کر دینا چاہیے[5]۔ جگناتھ تارک پنچانن کی شرح کی رو سے اس کے یہ مطلب ہوئے کہ بادشاہ کو ایسے شودر، کشتری یا ویش کو جو اپنی مرضی کے بغیر مکلوا نہ کاموں میں لگائے گئے ہوں، آزاد کر دینا چاہیے۔ چنانچہ یہ ضابطہ منو کی شودر کو جبریہ غلام بنائے جانے کی تعلیم کو مکمل طور پر مسترد کر دیتا ہے[6]۔

اس سے پہلے کی تحریروں کے مطابق تین اونچے ورنوں کے افراد یا ان کے شودر عورتوں سے پیدا لڑکوں کو غلام نہ بنایا جا سکتا تھا لیکن گپت عہد کی سمرتیوں میں، دوہرا جنم لیے ہوئے لوگوں کے لیے کسی ایسے

---

[1] نارد سمرتی (5)، 26 - 28 ۔ ان غلاموں میں سے بعض ایسے ہیں جنھیں وِ وادارنوا۔ سیتو کے مقولہ کے مطابق غلام کہنا مناسب نہ ہوگا۔ دائیج۔ ٹی۔ کول برک 'ہندو قانون کا مجموعہ' (2)، 12) ہمعصر جینی تحریروں میں غلاموں کے چھ زمروں کا ذکر معلوم ہوتا ہے۔ دجین، 'زندگی جیسا کہ جینی قوانین میں بیان کی گئی ہے'، صـ 107)

[2] نارد سمرتی (5)، 6، 8۔

[3] ایضاً (5) 23 - 25

[4] بلا داس کریہ شچیوز ریڈوک اتاش چاپی مچہ تے۔ یاجنہ والکی سمرتی (2)، 182

[5] کول برک، حوالہ سابقہ، (2)، صـ 25۔

[6] لیکن اس نظریہ کو کاتیاینہ، اشلوک 722 میں دہرایا گیا ہے۔

خصوصی حق کا اشارہ نہیں ملتا۔ یاجنہ والکی، نارد اور کاتیاینہ کا قول ہے کہ غلام، ورنوں کی قدرتی (انولوم) ترتیب سے نہ کہ الٹی ترتیب (پرتی لوم) سے بنائے جانے چاہئیں یعنی یہ کہ غلام کو اپنے مالک سے نیچے ورن کا ہونا چاہیے۔[1] لیکن کاتیاینہ کا یہ دعویٰ ہے کہ غلامی برہمنوں کے لیے نہیں بلکہ تین نیچے ورنوں کے لیے ہے۔[2] بہرحال، ان ضابطوں سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اب تنہا شودروں کو غلام بنائے جانے کے لیے علاحدہ نہیں کیا جاتا تھا۔

نارد اور برہسپتی ایسے ذلیل انسان کی ذہنیت کی جو خود مختار ہونے کے باوجود اپنے کو فروخت کرتے ہیں سخت مذمت کرتے ہیں۔[3] انوشاسن پروں میں آتا ہے کہ کسی شخص کو بھی دوسروں کے ہاتھ فروخت نہ کرنا چاہیے نہ کہ خود اپنے بچوں کو۔[4] حالانکہ (خصوصاً آریائی) غلاموں کی رہائی کے ضابطے کوٹلیہ میں ملتے ہیں لیکن ان کی رہائی کی رسم کو پہلے پہل نارد نے معین کیا ہے۔[5] ان سب باتوں نے غلامی کے رواج کو تباہ کیا ہوگا۔

نارد کا قول ہے کہ مقامی نزاعوں میں درگن نام کے طبقہ کے لوگوں کو ان کے اپنے اپنے طبقہ کے معاملوں کے سلسلے میں بطور گواہ کے طلب کر سکتے تھے۔[6] بقول کاتیاینہ: جن لوگوں پر درگن کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا تھا، ان میں داسوں کے سربراہ (نایک) شامل ہیں۔[7] چنانچہ غلاموں میں تنظیم کی موجودگی نے غلامی کے نظام کو مزید کمزور کیا ہوگا۔

بہرحال، غلام عورتوں کی موجودگی کے متعلق جو امیروں کے گھروں میں نوکرانیوں کا کام کرتی

---

1 یاجنہ والکی سمرتی (2)، 2 18-3۔ نارد سمرتی (5)، 39۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 706
2 اشلوک 715۔ موازنہ بہ وشنو (5)، 54؛
3 وکری نیتے سواتت نیہ دیہ سمات مانبر نرہ ادھم۔ نیہ جگھ انیت نیہ تو اپنام سوپی داسیات مچھیے ۔۔۔ دسمرتی (5)، 37۔ برہسپتی سمرتی (15)، 243۔
4 انوشاسن پروہ، 5-23 جس کا حوالہ کین 'دھرم شاستر کی تاریخ' (2) حصہ 1، صفحہ 183 میں آیا ہے۔
5 نارد سمرتی (5)، 42-43۔ موازنہ بہ غلاموں کی رہائی کے قاعدے مندرجہ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 715۔ لیکن نارد یہ اضافہ کرتا ہے کہ مالک کی مہربانی کے علاوہ اور کسی صورت میں غلاموں کے بعض زمروں کو رہا نہیں کیا جا سکتا {(5)، 29}
6 دھرم کوش (1)، حصہ 1، صفحہ 299 میں منقول۔
7 کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 350

تھیں کافی شہادتیں پائی جاتی ہیں۔ امرکوش میں، ایسے الفاظ کی وضاحت کے سلسلہ میں جن کا مفہوم کثرت تعداد ہوتا ہے، داسی سبھم، (غلام عورتوں کی کثرت) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے[1]۔ اس عہد کی جینی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبائلی اقوام سے کثیر تعداد میں غلام عورتیں اور نوکرانیاں حاصل کی جاتی تھیں[2]۔

بقیہ معاملات میں گپت عہد میں غلاموں کی عام حالت میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی۔ انھیں زدوکوب کیا جاسکتا تھا، انھیں زنجیروں میں باندھا جاسکتا تھا[3] اور انھیں ناقابلِ اعتماد خیال کیا جاتا تھا[4]۔ قانون کی نگاہ میں ان کی کوئی حیثیت نہ تھی[5]۔ انھیں جائداد کی ایک مد تصور کرتے تھے جس کی ملکیت مشترکہ ہوسکتی تھی[6] یا جسے شرکا میں تقسیم کیا جاسکتا تھا[7]۔ نارد اور کاتیاینہ منو کے اس مقولہ کو دہراتے ہیں کہ داس جائداد کا کوئی حق نہیں رکھتا جو غلام اپنے کو علانیہ فروخت کرکے حاصل کرتا ہے[8]۔

ان سب باتوں کے باوجود گپت عہد کے دوران غلامی کا رواج کمزور ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ایک اہم عنصر جو اس صورت حال میں معاون ہوا، تقسیموں اور رہنوں کے عمل کے نتیجہ میں زمین کاٹ کر دو میں منقسم ہونا تھا۔ دھرم شاستر کوٹلیہ کے ارتھ شاستر اور منو دنیز یا جنہ والکی کی قانون کی کتابوں میں مندرج وراثت کے قانون زمینی جائداد کی تقسیم کا کبھی بھی حوالہ نہیں دیتے۔ اس کا بارِ اول ذکر نارد[9] اور برہسپتی[10] کے ضابطوں میں آتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ گپت عہد کی وسطی مدت یا اس کے ختم ہوتے ہوتے وسیع قطعات زمین کے مالک بڑے بڑے مشترکہ خاندان چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں تقسیم ہونا شروع ہوئے۔ ایک بار تقسیم

---

1. امرکوش (3)، 5، 27۔
2. جینی حوالہ سابقہ ص ص 362-365۔ برھئیت بھاشیہ کا تھا میں تین نابینہ داسیوں کا حوالہ آتا ہے (96، 6)
3. گھوشال' کلاسیکی عہد' ص 558۔ کاتیاینہ سمرتی 962-3، مرچھ کاتکہ (8)، 25
4. مرچھ کاتکہ در کرمار کرا ایڈیشن، ص 309
5. کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 12۔
6. وشنو سمرتی (18)، 44
7. کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 882۔ برہسپتی سمرتی (مشرق کی مقدس کتابیں) (25)، 82-83۔
8. نارد سمرتی (5)، 41۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 724۔
9. اشلوک 724۔ مالک کی مرضی کے بغیر ایسا ممکن نہ ہوسکتا تھا۔ کینن، وداؤ چنتامنی، کاتیانہ سمرتی، ص 267، اشلوک 724 کے فٹ نوٹ کی خواندگی کو ترجیح دیتا ہے۔
10. نارد سمرتی (13)، 38۔

نعہ برہسپتی سمرتی (26)، 10، 28، 43، 53 اور 64

زمین کے اصول کے مسلّم ہو جانے پر آبادکاری کے ابتدائی مرحلوں کے بعد شمالی ہندوستان کے دریاؤں کی زرخیز وادیوں میں اضافہ پذیر گھنی آبادیوں کے لیے لازم تھا کہ وہ قابل کاشت آراضیات زمین کی ٹکڑوں میں تقسیم کی رفتار کو تیز کریں۔ پانچویں صدی عیسوی کی ایک کتباتی تحریر سے زمین پر آبادی کے دباؤ کی نشاندہی ہوتی ہے۔ اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ شمالی بنگال میں کسی ایک مقام پر $1\frac{1}{2}$ کلیہ واپ زمین کا حاصل کرنا ممکن نہ تھا۔ اسے چار مختلف جگہوں پر چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کرنا پڑا[1]۔ یہ خریداری ہبہ کرنے کی غرض سے کی گئی تھی جس کی اس عہد کے دوران کئی مثالیں ملتی ہیں۔ برہمنوں اور مندروں کو دیئے گئے زمین کے عطیات نے تقسیم کے عمل کو مزید بڑھایا۔ اب ہم موریائی عہد کے مانند، پانچسو کریسوں کے بڑے بڑے قطعات یا سرکاری مزارعات کی موجودگی کے بارے میں نہیں سنتے۔ ایک کلیہ واپ یا چار، دو اور ایک دُرونہ واپوں کی قابل کاشت زمینی اکائیوں کے کتباتی حوالے وسیع قطعات کی موجودگی کی نفی کرتے ہیں[2]۔ بقول پارگیٹر، کلیہ واپ، ایک ایکڑ سے تھوڑا بڑا ہوتا تھا[3]۔ لیکن اگر ہم آسام کے ضلع کچھار میں زمین کے مروجہ پیمانہ کلیہ دایہ کو، کلیہ واپہ کا مماثل تصور کریں[4] تو آخرالذکر تقریباً 13 ایکڑ کا ہوگا۔ چونکہ ایک کلیہ، 8 درنوں کے برابر ہوتا ہے، لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شمالی بنگال میں زمین کے اوسط قطعات 7 سے لے کر 3 ایکڑ کے ہوا کرتے تھے۔ اسی عہد کے دوران، گجرات میں دلابھی کے میترک حکمرانوں کے دیے ہوئے زمینی عطیات کے ایک جائزہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمینی قطعات اوسطاً دو یا تین ایکڑ سے زاید جسامت کے نہ ہوتے تھے[5]۔ چھوٹے چھوٹے قطعات پر زیادہ تعداد میں شودر غلاموں اور مزدوروں کا لگایا جانا قدرتی طور پر غیر نفع بخش ہوا کرتا تھا۔ ممکن ہے کہ ان میں سے چند کو کام پر لگایا جاتا ہو، لیکن بیشتر علاحدہ کر دیے جاتے تھے۔ یہ سمجھا گیا ہے کہ گپت عہد کے دوران برہمن کو دیے گئے زمینی عطیات نے بھی طور پر مواضعات کی آبادکاری کے کام کو آگے بڑھایا[6]۔ وسطی اور جنوبی ہند کے غیر ترقی یافتہ علاقوں میں ہو سکتا ہے کہ ایسا

---

[1] E pigraphia Indica، کلکتہ و دہلی (20) کتبات نمبر 5، 11، 5-11۔
ایس۔ کے۔ میتی، گپت عہد میں شمالی ہند کی معاشی زندگی، ص ص 50-51

[2] Ephigraphia Indica، کلکتہ و دہلی (20) کتبات نمبر 5، 11، 5-11

[3] Indian artiqury بمبئی (29)، 215-16

[4] بھارت ورش، 1349، حصہ (1)، ص 304 (بحوالہ تاریخ بنگال، (1)، 652)

[5] کرشن کماری ورتی، سوراشٹر کی قدیم تاریخ، (Ancient History of Saurashtra ص ص 246-47، ص 267، صفحات مابعد)

[6] کو سمبی، جرنل آف دی امریکن اورنٹیل سوسائٹی۔ بالٹی مور (75)، 237۔

ہوا ہو۔ لیکن بنگال میں جہاں کسی ایک مقام پر زیادہ زمین کا ملنا دشوار تھا یا گجرات میں ایسا ممکن نہ تھا۔ چونکہ پرانے کسان آباد علاقوں سے منتقل ہونا پسند نہ کرتے تھے، لہذا ممکن ہے کہ ویران اور غیر ترقی یافتہ زمین پر فاضل شودر آبادی بسائی گئی ہو! قدیم قبائلی کاشتکاروں کو براہمنی سماجی نظام میں شودروں کے طور پر شامل کر لیا گیا ہو۔ زرعی پیداوار کا کام کرنے والے غلاموں اور اجرت کے مزدوروں کے دھیرے دھیرے ختم ہو جانے سے انھیں صرف آزادی ہی نہیں حاصل ہوئی، بلکہ اس نے انجام کار شرکار کاشت اور کسانوں کی حیثیت میں تبدیلی کے لیے بھی راہ ہموار کی۔

یہ روایتی نظریہ کہ ویش کسان تھے، اس عہد کی تحریروں میں بار بار دہرایا گیا ہے[1]۔ امرکوش کے ویش ورگ (فصل) میں کاشتکاروں کے مرادف الفاظ درج فہرست کیے گئے ہیں[2]۔ یہ سوچنے کے لیے اسباب موجود ہیں کہ اب شودر بھی کسان بن رہے تھے۔ منو کی طرح، وشنو اور یاجنہ والکی کا قول ہے کہ شودر کو زمینیں نصف پیداوار پر دی جاتی تھیں[3]۔ اس سے یہ سمجھا ملتا ہے کہ شودر شرکار کاشت کو بٹہ پر زمینیں دیے جانے کا رواج بڑھ رہا تھا۔ بتدریج وہ زمینوں پر اپنا مستقل قبضہ قائم کرتے رہے۔ اس عہد کے دوران بلّو کے ایک زمینی عطیہ سے (250-350ء) ہمیں اطلاع ملتی ہے کہ چار شرکار کاشت (آردھیکہ) کا زمین پر اس وقت بھی قبضہ قائم رہا جب یہ برہمنوں کو ہبہ کر دی گئی تھی[4]۔ اس عطیہ میں دو کولیکوں کے منتقل کیے جانے کا بھی ذکر آتا ہے[5]۔ یہ کول قبیلہ کے کسان یا زرعی مزدور رہے ہوں گے[6]۔ اسی عہد کے دوران پلّو کے ایک دوسرے عطیہ سے انوک[7] نامی ایک شخص کے زیر کاشت چار نورتن کی ایک قطعہ آراضی کے انتقال کی

---

1. شانتی پروہ 60، 24-26، 92، 2۔
2. امرکوش (2)، 9، 6
3. منو (4)، 253 اور وشنو (57)، 16، آردھیکہ کی اصطلاح، لیکن یاجنہ والکی سمرتی (1)، 166 آردھ سرکیہ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔
4. Epigraphia Indica کلکتہ و دہلی (1)، کتبات نمبر 1، (1)، 36۔ بوہلر نے آردھیکہ کی اصطلاح کا مزدور غلط ترجمہ کیا ہے (ایضاً صہ 9)
5. برہسپتی سمرتی (دسمیکارا 404) میں کولکوں کو ایک قوم بتایا گیا ہے۔ یہ لوگ 11 صدی عیسوی کے ایک کتبہ میں مندرج فہرست اقوام میں بھی ملتے ہیں۔ Epigraphia Indica کلکتہ و دہلی (29)، کتبات نمبر 1، (1)، 39۔
6. کول، چھوٹا ناگپور میں منڈا خاندان کے قدیم قبائلی قوم کا ایک مشہور طبقہ ہے۔
7. Epigraphia Indica (8)، کتبات نمبر 12، (1)، 6۔

اطلاع ملتی ہے۔ اتوک ایک شریک کاشت رہا ہوگا۔ اس سے یہ سمجھا ؤ ملتا ہے کہ کم از کم بعض صورتوں میں ریاست کے شودر شرکار کاشت زمین سے اسے دوسروں کو منتقل کر دیے جانے کے بعد بھی بے دخل نہ کیے جا سکتے تھے۔

نارد، کیناش (کسان) کو ان لوگوں میں شامل کرتا ہے جو گواہی دینے کے اہل نہ ہوتے تھے[1]۔ المہایہ ساتویں صدی[2] کا ایک شارح، کیناشہ کی اصطلاح کے معنی شودر بتاتا ہے[3]۔ یہ تعبیر درست معلوم ہوتی ہے، کیونکہ کیناشہ کے بعد، نارد ایک شودر بیوی کے لڑکے کو بھی گواہی کے لیے نااہل قرار دیتا ہے[4]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالباً شودر، کسان خیال کیے جاتے تھے۔ برہسپتی بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ ایسے شودر کے لیے جو کھیتوں کی چوحدی کے متعلق نزاعات کی سربراہی کرے شدید جسمانی سزا تجویز کرتا ہے[5]۔ یہ بات واضح ہے کہ وہ ایسے نزاعات کی صرف کھیتوں کے مالکوں کے طور پر سربراہی کر سکتے تھے۔ مارکنڈیہ پران، موضع کا مفہوم ایک ایسی آبادی بتاتا ہے جہاں شودروں کی کثرت ہو اور کاشتکار خوشحال رہیں[6]۔ ان میں سے بعض کاشتکار شودر رہے ہوں گے۔ کاتیاینہ یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا قرض ادا نہ کر سکے تو اسے کام کر کے ادا کرنے پر مجبور کرنا چاہیے۔ اگر وہ کام کرنے کے قابل نہ ہو تو اسے قید خانہ میں بند کر دینا چاہیے۔ لیکن اس قاعدہ کا اطلاق صرف تین نیچے ورنوں کے افراد پر جو کہ کاشتکار ہوں، ہوتا ہے اور برہمنوں پر نہیں[7]۔

---

1. نارد سمرتی (1)، 181
2. شاہنشہی اتحاد کا عہد، ص 299
3. کیناشہ شود رہ کدریودا۔ نارد سمرتی (1)، 181
4. نارد سمرتی (1)، 181
5. یدی شودر و نیتا سیات .... برہسپتی سمرتی (19)، 6
6. نتھا شودر جلپرا یہہ سوسرد ھتی کرسی بلاحد۔ مارکنڈیہ پران، 49، 7-4۔ موازنہ ہو۔ انوشاسن پردل، باب 59 میں شودروں کے مواضعات کے حوالے (ننبدو پادھیائے 'قدیم ہندوستان میں معاشی زندگی اور ترقی'، ص 229 میں منقول)۔
7. .... کرشکان کشترودٹ شودرن سبھی نا ستو دآپیت۔ کاتیانہ سمرتی اشلوک 479 . 8۔ یہاں سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کرشکان کی اصطلاح، کشترودٹ شودران کے فقرہ کی صفت کو بیان کرتی ہے۔ کین اپنے ترجمہ میں کرشاکان کو ایک آزاد اسم تصور کرتا ہے (ترجمہ اشلوک 80.479) لیکن یہ عبارت کے مقصود سے مطابقت نہیں رکھتا۔ عبارت میں برہمن اور کشترودٹ شودران کی اصطلاح کے درمیان میں کرشکان درج ہے۔ موازنہ ہو کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 586۔

برہت سمہیتہ میں درج ہے کہ جنوب میں آتش زدگی کے وقوعہ سے اگردں اور ویشیوں کو اور مغرب میں پیش آنے سے شودروں اور کاشتکاروں کو دکھ پہنچے گا۔[1] اس کے یہ مفہوم ہو سکتے ہیں کہ شودر اور کاشتکار ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھنے والے تصور کیے جاتے تھے۔ چنانچہ، مذکورہ بالا حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شودر دھیرے دھیرے کسان بن رہے تھے۔

اس عہد کے دوران، وسطی ہندوستان میں دیے گئے زمینی عطیات ٹیکس ادا کرنے والے کٹم بینوں اور کارُوں (دستکاروں) کا بہ تکرار ذکر کرتے ہیں۔[2] کارُوں کا شودر ہونا شک وشبہ سے بالاتر ہے، مگر کٹم بینوں کے متعلق ایسا یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا۔ ان لوگوں کو کاشتکار[3] یا گھریلو غلام[4] تصور کیا گیا ہے۔ یہ بھی تجویز ہے کہ کٹم بین، پیشہ ور دستکار طبقے تھے جو معاش کے ایک ذیلی وسیلہ کے طور پر کاشت کا کام کرتے تھے[5] لیکن، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ، کارُوں کے برعکس، کٹم بین کاشتکاری کرنے والے گرہست لوگ تھے۔ ابتدائی پالی تحریروں میں وہ باحیثیت گرہستوں کے طور پر دکھائی دیتے ہیں[6] اور ہو سکتا ہے کہ وہ ویش رہے ہوں۔ کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں، ٹی۔ گنپت شاستری، کاشت میں شرکت کرنے والے کٹم بینوں کو شودر تصور کرتا ہے۔[7] یہ غیر قرین قیاس نہیں کہ گپت عہد کے ٹیکس ادا کرنے والے کاشتکاروں کے خاندانوں میں شودر بھی شامل رہے ہوں۔

پھر اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اُپری کر کی اصطلاح سے عارضی کسانوں پر عائد کیا جانے والا ٹیکس مراد ہے۔[8]

---

[1] برہت سمہیتہ، 31، 3-4
[2] *Corpus Inscriptionum Indicarum* کتبات نمبر 6 (1)، 12۔ نمبر 27 (1)، 6، نمبر 26 (1) 6۔
[3] فلیٹ *Corpus Inscriptionum Indicarum* (3)، صفحہ 123۔
[4] کیلہورن *Epigraphia Indica* کلکتہ دہلی (3)، 314
[5] پران ناتھ، حوالہ سابقہ، صفحہ 157۔
[6] کٹم بیکہ کے تحت۔ پالی۔ انگلش ڈکشنری۔
[7] ارتھ شاستر (1)، 130
[8] فلیٹ *Corpus Inscriptionum Indicarum* (3)، صفحہ 18۔ گھوشال، ہندو نظام مال *Hindu Revenue System* ص ص 191، 210۔ دوسرے نظریات کے لیے ملاحظہ ہو بارنٹ، جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی، 1931ء صفحہ 165۔ سرکار منتخب کتبے، (1)، صفحہ 266، فٹ نوٹ 5۔

تو ہم دیکھیں گے کہ ابتدائی عہد میں حکومت یا منفرد مالکوں کے کھیتوں میں کام کرنے والے داسوں اور کرمکروں کو اب عارضی طور پر زمینیں فراہم کی جانے لگیں۔

غالباً زمین کی مالگذاری میں پیداوار کے $\frac{1}{4}$ سے $\frac{1}{6}$ کی تخفیف کا سبب کاشتکاروں کی تعداد میں اضافہ بڑھتی ہوئی آبادی کا زمین پر دباؤ اور نئے کسانوں کی زیادہ ٹیکسوں کو ادا کرنے سے معذوری تھی[1]۔ برہسپتی یہ قرار دیتا ہے کہ بادشاہ کو کاشت کے حاصل کی نوعیت کے اعتبار سے اس کا $\frac{1}{6}$، $\frac{1}{8}$ یا $\frac{1}{10}$ وصول کرنا چاہیے[2]۔

ساتویں صدی کے نصف اول میں ہوئن سانگ شودروں کو زراعت کرنے والوں کا ایک طبقہ بیان کرتا ہے[3]۔ اس بیان کی تائید نرسمھ پران سے بھی ہوتی ہے جس میں زراعت کو شودروں کا کام بتایا گیا ہے[4]۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ اہم تبدیلی گپت عہد میں پیش آئی۔ یہ خیال کہ کاشتکار آبادی بیشتر شودروں پر مشتمل تھی[5] بمقابلہ پہلے کے دنوں کے گپت عہد کے متعلق زیادہ درست معلوم ہوتا ہے۔

یہ تجویز بہت ہی عارضی طور پر پیش کی جا سکتی ہے کہ ایک وسیع پیمانے پر لوہے کے استعمال نے اس تغیر کو آسان بنا دیا تھا۔ امرکوش میں لوہے کے سات اور لوہے کے زنگ کے دو نام درج کیے گئے ہیں[6] اور اس عہد کی ایک بودھی شرح دھاتوں کی ایک تفصیلی درجہ بندی کرتی ہے[7]۔ امرکوش میں کھی پھالی (ہل) کے لیے پانچ نام ملتے ہیں[8]۔ اس بات سے اس اہم ترین زراعتی اوزار کی ہر وقت موجودگی اور زمین پر گہری

---

[1] رگھو دھشر (17)، 65۔ نارد سمرتی (18)، 48۔ برہسپتی سمرتی۔ آپد دھرم، 7۔

[2] برہسپتی سمرتی (1)، 43-44۔ اس متن میں کینا شہ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے جس کے معنی نارد سمرتی (1)، 181 پر اسہایہ کی شرح کے مطابق شودر ہیں۔

[3] "چوتھا طبقہ شودروں یا زراعت پیشوں کا ہے۔ یہ زمین کی کاشت پر محنت کرتے ہیں اور بونے اور کاٹنے میں جفاکشی دکھاتے ہیں"۔ 'On Yuan Chwang's Travels in India' (1)، 168

[4] نرسمھ پران، 58-1-15۔ البرونی اس پران سے واقف تھا (سچاؤ (1)، 130)، لیکن اس کی سب سے آخری تدوین کو دسویں صدی عیسوی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

[5] ہاپکنس غالباً شودروں کے بجائے 'غلاموں' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا (1)، صفحہ 318

[6] امرکوش (2)، 9، 98 اور 99۔

[7] دھمنگا اٹھ کتھا، صفحہ 63 جس کا حوالہ پالی۔ انگلش ڈکشنری میں لوہا کے تحت ملتا ہے جیسا کہ مہرولی میں چندرا کے لوہے کے ستون سے واضح ہوتا ہے لوہے کی دستکاری کا فنی علم اس عہد میں عروج پر تھا۔

[8] امرکوش، (2)، 9، 13۔

کاشت کیا جانا ظاہر ہوتا ہے۔ ایسے اوزاروں کی بکثرت فراہمی کے بغیر، اگلے زمانہ کے داس، کرمکر، قدیم قبائلی اقوام اور او نچے درنوں میں نئے خاندانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد، کھیتی کا کام نہ کر سکتی تھی۔ بدقسمتی سے شمالی ہند میں مواضعات کی آبادکاری کے مختلف مرحلوں کی کھودائی پر کوئی توجہ نہیں دی گئی حالانکہ اس سے اگلے وقتوں کے دوران لوہے کے زراعتی اوزاروں کے استعمال کے پھیلاؤ کا اندازہ مل سکتا تھا۔ قانون بنانے والے ہمیں صرف اس قدر بتاتے ہیں کہ اجرت کے مزدوروں کو اوزار فراہم کیے جاتے تھے جنھیں کام ختم ہو جانے پر مالک کو واپس کرنا ہوتا تھا۔[1] لیکن یہ مزدور بغیر اپنے ذاتی اوزاروں کے زراعت پیشہ نہ بن سکتے تھے۔ یہ اوزار انھیں، غالباً اس عہد کی ترقی پذیر لوہے کی صنعت نے فراہم کیے۔

اس عہد کے دوران شودر کاریگروں نے مزید اہمیت حاصل کی۔ شروع کے قانون بنانے والے شودروں کو صرف اس صورت میں کہ وہ تین اونچے درنوں کی خدمت کر کے اپنی گذراوقات نہ کر سکیں، صنعت وحرفت کی اجازت دیتے ہیں لیکن اب یہ شرط ختم کر دی گئی[2] اور صنعت وحرفت کو شودروں کے معمول کے پیشوں میں شمار کیا جانے لگا۔[3] برہسپتی ان صنعتوں میں سونے، گھٹیا دھاتوں، لکڑی، سوت، پتھر اور چمڑے کے کاموں کو شامل کرتا ہے۔[4] امرکوش کی دستکاروں کی فہرست میں جو شودر ورگ میں درج ہے، عام دستکاروں، ان کی تجارتی انجمنوں کے سربراہوں، ہار بنانے والوں، دھوبیوں، کمھاروں، معماروں، بنکروں، درزیوں، رنگائی کرنے والوں، اسلحہ سازوں، چمڑے کے کام کرنے والوں، لوہاروں، سیپ کاٹنے والوں اور تانبے کا کام کرنے والوں میں سے ہر ایک کے لیے دو نام ملتے ہیں۔[5] اس فہرست میں سوناروں کے لیے چار اور بڑھیوں کے لیے پانچ نام درج ہیں۔[6] امرکوش شودر ورگ میں نقارچیوں، مانی کا کرتب دکھانے والوں، بانسری بجانے والوں اور دنیوں،[7] ناٹکیوں،

---

[1] یاجنہ والکی سمرتی، (2)، 193۔ نارد سمرتی (5)، 6۔

[2] بہرحال اس نظریہ کو بھاگوت پران (11)، 18، 49 میں دہرایا گیا ہے۔

[3] کامندکیہ نیتی سار، (2)، 21۔ موازنہ بہ (4)، 54۔56۔ مارکنڈیہ پران، 28، 3۔8۔ وشنو پران (3)، 8، 12۔ 33۔ یاجنہ والکی (1)، 12۔ وشنو سمرتی (3)، 5۔ شودرسیہ ... سرو شلپانی۔ برہسپتی سمرتی سمسکارہ، اشلوک 530۔

[4] برہسپتی سمرتی (13)، 33۔

[5] امرکوش (2)، 10، 5۔10۔

[6] ایضاً (2)، 10، 5۔10۔

[7] ایضاً (2)، 10، 13۔

نچنیوں اور نٹوں کو بھی شامل کرتا ہے[1] چنانچہ فہرست سے ظاہر ہوتا ہے کہ شودر ہر قسم کے ہنر کے کام کیا کرتے تھے[2]

وشنو سمرتی اس پرانے ضابطہ کو کہ دستکاروں کو مہینہ میں ایک دن بادشاہ کا کام کرنا چاہیے دہراتا ہے[3]۔ اس ضابطہ پر عمل جاری رہا، کیونکہ مغربی ہندوستان میں چھٹی صدی عیسوی کے ایک کتبہ میں درج ہے کہ بڑے لوگوں (درباری کینٹرا) کو لوہاروں، رتھ سازوں (رتھ کاروں)، چماروں اور کمھاروں سے جبری محنت (وشٹی) لینی چاہیے[4]۔ وششٹھ کا قول ہے کہ صنعت و حرفت کی کمائیوں پر کوئی ٹیکس نہ عائد کرنا چاہیے[5]۔ بہرحال مابعد موریائی عہد میں ٹیکسوں کو محض بنکروں تک محدود رکھا گیا تھا[6] لیکن اس عہد کے دوران دستکاروں پر ٹیکس عائد کرنے کا رواج شروع ہوا۔ شانتی پروں میں یہ قاعدہ ملتا ہے کہ دستکاروں اور تاجروں پر پیداوار کے حالات اور ان کی صنعت کی نوعیت کے لحاظ سے ٹیکس عائد کرنا چاہیے۔ پیدا کی ہوئی اشیا کی تعداد کی بنیاد پر ٹیکسوں کی تشخیص کر کے انھیں جنس میں وصول کرنا چاہیے[7]۔ یہ حقیقت ہر شک سے بالاتر ہے کہ دستکار حکومت کو ٹیکس ادا کرتے تھے، کیونکہ اس عہد کے کتبوں میں اس کا بار بار ذکر آتا ہے۔ جنوبی ہند میں ۶۷ ب م کے ایک کتبہ سے ہمیں اطلاع ملتی ہے کہ لوہار، چمڑے کا کام کرنے والے اور حجام ٹیکس بادشاہ کو ادا کرتے تھے[8]۔ یہ جملہ امور سماج میں شودر کی مادی ترقی اور اس کی بڑھتی ہوئی اہمیت کے مظہر ہیں۔ کام سوتر کی

---

[1] ایضاً (2)، 10، 12-

[2] ان میں سے بعض لوگ مثلاً ہار بنانے والے، سونار، دھوبی، ناگکیے، نچنیے وغیرہ کام سوتر [(1)، ۴، 28 (5)، 2، 12 (6)، 1، 9] میں بھی ذکر کیے گئے ہیں۔ یہ غالباً ناگرک کے لیے عیش و عشرت کے سامان فراہم کرتے تھے

[3] گوتم دھرم سوتر، (10)، 31-33۔ وششٹھ دھرم سوتر (۱۹)، 28۔ منو (7)، 138۔ وشنو سمرتی (2)، 32۔

[4] یہ بات واضح نہیں ہے کہ ایسا بادشاہ کے لیے یا موضع کے بڑے لوگوں کے لیے کیا جاتا تھا۔ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، سیریز 2، ۶؛ صفحہ 12۔ لا (Law) نمبر 72-

[5] (۱۹)، 37 -

[6] حوالہ بالا، باب ۶-

[7] شانتی پروں، 88، 1 - 12۔ مہابھارت کے کریٹیکل ایڈیشن، مطبوعہ بھنڈارکر اورینٹل انسٹی ٹیوٹ پونہ میں 12 پر نوٹ۔ راج دھرم حصہ 2، Fas '19، صفحہ 168۔ موازنہ ہو 87، 16، 77۔

[8] Ephigraphia Indica (24)، کتبہ نمبر 43، (3)، 18، 19۔ اس کتبہ میں شادی کے محصول عائد کیے جانے کا بھی ذکر آیا ہے جس کا رواج شمالی ہندوستان میں ابھی حال کے زمانہ تک تھا۔

ایک عبارت سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ شودر صنعت و حرفت اور ناٹکیوں وغیرہ کے پیشے اختیار کرکے اپنی کمائیوں کو جمع کرسکتا تھا اور اس طور پر ایک ناگر کہ یعنی ایک معزز اور باوقار شہری بن سکتا تھا۔[1] ٹیکسوں کی ادائیگی کے ضابطوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مثل موریائی عہد کے اب حکومت دستکاروں سے کام نہ لیتی تھی اور نہ ان پر اپنی نگرانی رکھتی تھی۔ غالباً راجدھانی میں رہنے والے دستکار[2] بادشاہ کے ساتھ منسلک رہا کرتے تھے۔ لیکن مواضعات میں دستکاروں کی موجودگی کے بار بار ذکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیہی علاقوں میں جہاں وہ کم و بیش آزادی کے ساتھ رہتے اور کام کیا کرتے، وہ زیادہ تعداد میں پائے جاتے تھے۔

تجارتی انجمنوں کے قوت پکڑنے سے، دستکاروں کی اہمیت میں اضافہ ہوا۔ تجارتی انجمنوں (یسر سینیوں) کو راجدھانیوں یا شہروں کے نظام کا اب اجزا ترکیبی تصور کیا جانے لگا۔[3] بظاہر یہی دستکاروں[4] اور تاجروں کی انجمنیں تھیں جبکہ ابتدائی قانون کی کتابیں اور کوٹلیہ کی ارتھ شاستر بادشاہ کو ان تجارتی انجمن کے دستوروں (شرینی دھرم) کا احترام کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔[5] گپت عہد کی تحریروں میں بادشاہ کو ان انجمنوں کے رواجوں کو نافذ کرنے کی ہدایت ملتی ہے۔[6] برہسپتی سمرتی قرار دیتی ہے کہ تجارتی انجمنوں کے سربراہ اپنے معینہ ضابطوں کے تحت لوگوں کے لیے جو کچھ بھی کر دیں بادشاہ کو اسے منظور کرلینا چاہیے، کیونکہ وہ معاملات کے منتظم مقرر کیے گئے ہیں۔[7] وہ یہ بھی تنبیہ کرتا ہے کہ اگر علاقوں، ذاتوں اور کلوں کے رواجوں کو برقرار نہیں رکھا جاتا ہے، تو لوگ غیر مطمئن رہیں گے

---

[1] (1)، 4، 1۔

[2] برہسپتی سمرتی (1)، 34۔ کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں بھی یہ قاعدہ ملتا ہے۔

[3] امرکوش (3)، 8، 18۔

[4] رگھو ونشہ (16)، 38 میں دستکاروں کی تجارتی انجمنوں کا اور پنچ تنتر ا ص ص 4-5 میں معماروں کے سربراہ کی ماتحتی میں راجوں کے حوالے ملتے ہیں۔

[5] گوتم دھرم سوتر (11)، 21، 22، منو (8)، 41-46۔ مکرجی 'قدیم ہندوستان میں مقامی حکومت (Local Govt in Ancient India) ص 131-145

[6] نارد سمرتی (10)، 2۔ موازنہ بہ وشنو سمرتی (5)، 168 جس میں سمبھود تیشام درتم یالیت۔ یاجنہ والکی (2)، 192۔ موازنہ بہ (1)، 361۔

[7] برہسپتی سمرتی، (17)، 18

اور اس سے دولت کم پیدا ہوگی[1] چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تجارتی انجمنیں اپنے دائرۂ عمل میں آزاد تھیں اور بادشاہ ان کے فیصلوں کو قبول کرنے کا پابند تھا[2] بالفاظ دیگر، وہ پیداوار کی کم وبیش آزاد اکائیاں معلوم ہوتی ہیں جو حکومت کی نگرانی سے عملاً بے نیاز تھیں۔ جیسا کہ اندور میں پانچویں صدی کی ایک تیل پیلنے والوں کی تجارتی انجمن کے کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے، انھوں نے اپنے پاس امانتوں کے جمع کرنے، ان پر سود ادا کرنے اور انھیں واضح طور پر اپنی تجارتوں میں لگانے کے پرانے کاموں کو جاری رکھا[3]۔ ان کاموں سے ان کی مادی خوشحالی قدرتی طور پر بڑھی جیسا کہ پانچویں صدی عیسوی میں منڈسور کے ریشم بننے والوں کے سورج کے مندر کی تعمیر اور مرمت کرانے سے واضح ہوتا ہے[4]۔ یہ سوچنا غلط ہوگا کہ براہمنی پروہتوں کے غلبہ کے بعد ان تجارتی انجمنوں کا زوال شروع ہوا[5]۔ براہمنی قانون سازوں نے تجارتی انجمنوں کے بڑھتے ہوئے اثرات کو محض تسلیم ہی نہیں کیا، بلکہ گپت عہد کے کتبوں میں مندرج دو انجمنوں کو برہمنوں کی سرپرستی بھی حاصل تھی یا ان کا برہمنوں کے ساتھ میل جول تھا[6]۔

اجروں اور اجیروں کے درمیان رشتوں کے ضابطے شودر برادری کے مختلف زمروں کے کام کرنے والوں کی حیثیت میں کچھ بہتری ظاہر کرتے ہیں۔ پہلے گذر چکا ہے کہ کام پورا نہ کرنے کی صورت میں، کوٹلیہ 12 پانوں کا جرمانہ مقرر کرتا ہے جو اس کی معینہ اجرتوں کا پانچ گنے سے بیس گنے تک آتا ہے[7]۔ لیکن گپت عہد کے بیشتر قانون ساز، کام کرنے والے کے اجرت وصول کر لینے کے بعد کام کو مکمل نہ کرنے کی صورت میں، اجرتوں کا دوگنا بطور جرمانہ مقرر کرتے ہیں[8]۔ لیکن برہسپتی، کام کرنے والے کی صلاحیت کے اعتبار سے ایک زاید جرمانہ

---

[1] ایضاً (1)، 126
[2] مجمدار، قدیم ہندوستان میں اجتماعی زندگی، (Corporate Life in Ancient India) ص63
[3] Corpus Inscriptionum Indicarum. (3)، سکند گپت کا اندور میں پایا جانے والا تانبہ کی تختی پر کتبہ (465ء)
[4] Corpus Inscriptionum Indicarum. (2)، کتبہ نمبر 18۔ ص80-85۔
[5] زسو بدھ مت کے بنیادی اصول (Essentials of Budhism)، ص141
[6] اندور کی تلک سرنی میں ایک برہمن نے زرنقد جمع کیا اور ریشم بننے والوں نے برہمنوں کے دیوتا سورج کے مندر کی تعمیر کی۔
[7] ارتھ شاستر (3)، 14۔ حوالۂ سابقہ، ص155
[8] یاجنہ والکی (2)، 193۔ نارد سمرتی (6)، 5۔ برہسپتی سمرتی (16)، 5-6۔

بھی تجویز کرتا ہے[1]۔ وشنو کی تاکید ہے کہ اپنے کام کو پورا نہ کرنے والے مزدور کو اپنی کُل مزدوری اپنے مالک کو اور سو پانوں کا جرمانہ بادشاہ کو ادا کرنا چاہیے[2]۔ لیکن اس کے اس قاعدہ کی تردید ایک دوسرے قاعدہ سے ہو جاتی ہے جس کے تحت ایسے مالک کے لیے جو کام ختم ہونے کے قبل مزدور کو برخاست کر دے ایسی ہی سزا تجویز کی گئی ہے[3]۔ اس سلسلہ میں برہسپتی بعض ایسے ضابطے جاری کرتا ہے جو اس عہد کی دوسری قانون کی کتابوں میں نہیں پائے جاتے۔ ان میں سے ایک میں وہ بلا کسی تنقید کے منو کے اس ضابطہ کو اختیار کرتا ہے جس کے تحت کوئی مزدور باوجود جسمانی اہلیت کے اگر محض گھمنڈ سے اپنے مقررہ کام کو نہیں کرتا تو اس کی اجرت کی ضبطی کے علاوہ اس پر آٹھ کرشنلوں کا جرمانہ بھی ہوگا[4] لیکن یہ قانون ساز یہ بھی تجویز کرتا ہے کہ مزدور کے اپنے کام کو مکمل نہ کرنے کی صورت میں، اجرت سے محرومی کے علاوہ، اس کے خلاف عدالتی کارروائی بھی عمل میں آئے گی[5]۔ وشنو کی طرح، برہسپتی بھی یہ ضابطہ مقرر کر کے مزدوروں کے مفاد کا تحفظ کرتا ہے کہ اگر کوئی مالک، مزدور کو کام ختم ہو جانے پر اجرت ..... ادا نہ کرے، تو بادشاہ اسے مناسب سزا دے گا[6]۔ نارد کا قول ہے کہ ایسی صورت میں مالک کو اجرتوں کو معہ سود کے ادا کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا[7]۔ اس ضابطہ کا مقصد بظاہر اس کے اس عام قاعدہ کو نافذ کرنا تھا جس کے تحت مالک کے لیے اپنے اجرت کے مزدوروں کی مقررہ اجرتیں پابندی کے ساتھ ادا کرنا لازم قرار دیا گیا تھا[8]۔ اس کے ایک دوسرے قاعدہ کا حوالہ پہلے ہی گذر چکا ہے جس کے تحت اگر قلی، مالک کی غلطی کے باعث کام بند کر دے، تو اسے مکمل کیے ہوئے کام کے بقدر اجرت دی جائے گی[9]

---

[1] برہسپتی سمرتی (16)، 5۔
[2] وشنو سمرتی (5)، 153۔4۔
[3] ایضاً (5)، 157۔8۔
[4] منو (8)، 215۔ برہسپتی سمرتی (16)، 4، 8۔ برہسپتی سمرتی کے ایک دوسرے نسخہ میں آٹھ کرشنلوں کے بجائے دو سو پانے درج ہیں (مشرق کی مقدس کتابیں، 345۔ برہسپتی سمرتی (16)، 15 کا فٹ نوٹ)
[5] (16)، 3۔
[6] (16)، 11۔
[7] نیپالی نسخہ (مشرق کی مقدس کتابیں، (23) 140۔1، فٹ نوٹ (6)، 7
[8] (6)، 2۔
[9] نیپالی نسخہ (مشرق کی مقدس کتابیں، (33)، 140۔1، فٹ نوٹ (6)، 7

یہ قرینِ قیاس ہے کہ اس ضابطہ کے دائرہ میں دوسرے زمروں کے کام کرنے والے بھی شامل کر لیے گئے ہوں گے۔

گلہ بانوں کے متعلق ضابطے، ان کے سپرد کیے گئے جانوروں کی حفاظت کے سلسلہ میں ان کے فرائض پر زور دیتے ہیں۔[1] لیکن جانوروں کے تلف ہونے کی صورت میں، کوٹلیہ کے ضابطہ کے مثل، انھیں موت کی سزا نہ دی جائے گی۔[2] لیکن برہسپتی یہ لکھتا ہے کہ اگر گلہ بانوں کی نگرانی میں دیے گئے مویشی فصل کو نقصان پہنچائیں تو انھیں زد و کوب کیا جائے گا۔[2]

چنانچہ فی الجملہ گپت عہد میں کام کو انجام نہ دینے کی سزائیں اس قدر سخت نہیں ہیں جس قدر کہ موریائی عہد میں ہیں اور بعض ایسے ضابطے ہیں جو مالک کی جانب سے مزدوروں کو اجرت ادا نہ کیے جانے یا ان کے ساتھ بے انصافی کیے جانے کی صورت میں، ان کے مفاد کا تحفظ کرتے ہیں۔ مزید برآں، اس عہد کے قانون کی ایک کتاب، مزدوروں کے لیے کام کے محرک انعامات تجویز کرتی ہے۔ کوٹلیہ صرف بنکروں کے لیے انعامات کی سفارش کرتا ہے۔[3] لیکن یا جنہ والکی یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ مالک کو اجرت چاہیے کہ مزدور کو توقع سے فاضل کام کرنے کی صورت میں زاید ادا کرے۔[4] لہٰذا گپت عہد کے دوران آجر اور اجیروں کے درمیان رشتوں کے ضابطوں سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ بمقابلہ پچھلے دنوں کے یہ رشتے زیادہ شفقت و فراخ دلی پر مبنی تھے۔ لہٰذا ان ضابطوں سے یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ یہ شودر برادری کے ان افراد کی مادی حالت کو جو اجرتوں پر گذر بسر کرتے تھے، بہتر بنائیں گے۔

گپت عہد میں ایک اہم تبدیلی یہ پیش آئی ہے کہ تجارت کو شودروں کے کاموں میں شامل کیا گیا۔ یا جنہ والکی لکھتا ہے کہ اگر شودر دوہرے جنم لیے ہوئے لوگوں کی خدمت کر کے اپنی گذر نہ کر سکے تو وہ تجارت کا پیشہ اختیار کر سکتا ہے۔[5] برہسپتی ہر چیز کی تجارت کو اس کے معمول کے پیشوں میں شمار کرتا ہے۔[6]

---

[1] ناردسمرتی (6)، 11-17۔ برہسپتی سمرتی (16)، 10، 12-17۔

[2] (16)، 17۔

[3] ارتھ شاستر (2)، 23۔

[4] (2)، 195

[5] یا جنہ والکی (1)

[6] .... وکریہہ سرؤ بپنیا مہ شودر دھرمہ اداہر تہہ۔ برہسپتی سمرتی، سمیکار، اشلوک 530

پرانوں میں بھی یہ درج ہے کہ شودر خرید و فروخت کا کام کرسکتا ہے[1] اور تجارت کے منافع پر اپنی گذر کرسکتا ہے[2]۔ برہسپتی قرار دیتا ہے کہ کاروبار میں ایک شریک وار شودر کو $\frac{1}{6}$، ویش کو $\frac{1}{9}$، کشتری کو $\frac{1}{5}$ اور برہمن کو $\frac{1}{20}$ منافع بادشاہ کو دینا چاہیے[3]۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شودر تاجروں کے لیے حالات اس قدر موافق نہ تھے جس قدر اونچے درنوں کے افراد کے لیے تھے۔ علاوہ اس کے اچھے شودروں کو شراب جیسی بعض چیزوں کی تجارت کرنے کی اجازت نہ تھی[4]۔ لیکن یہ ایک یقینی امر ہے کہ شودر تجارت کرسکتے تھے اور اس سلسلہ میں براہمنی قانون ساز محض ان کے اور ویشوں ہی کے درمیان نہیں بلکہ بعض صورتوں میں ان کے اور پہلے دو ورنوں کے درمیان امتیاز تک کو ختم کر دیتے ہیں۔ شودر عام طور پر پھیری کا کاروبار کرتے رہے ہوں گے۔ اس عہد کے قانون ساز، ارتھ شاستر کے اس ضابطہ کی کہ ایک پھیری کرنے والے کو زرِ فروختگی کا $\frac{1}{10}$ ملنا چاہیے، دہراتے ہیں[5] لیکن شانتی پردن اسے بڑھا کر $\frac{1}{7}$ کر دیتا ہے[6]۔ غالباً یہ تبدیلی گپت عہد کے دوران پیش آئی۔

دستکاروں اور تاجروں کے طور پر، شودروں نے تجارت اور صنعت کی ترقی میں جسے اس عہد میں بہت عروج حاصل ہوا بڑا اہم رول ادا کیا[7]۔ غالباً گپت عہد میں شودر کسانوں کو بھی فروغ ہوا،

---

[1] مارکنڈیہ پران 28، 3 - 6۔

[2] وشنو پران (3)، 8، 32 - 33۔

[3] برہسپتی سمرتی (13)، 16

[4] بھوشیت پران (1)، 44، 32۔

[5] ارتھ شاستر (3)، 13۔ یاجنہ والکی (2)، 194۔ نارد سمرتی (6)، 2 - 3۔ کاتیانہ سمرتی، اشلوک 656۔

[6] شانتی پردن، 60، 25۔ گو کہ شانتی پردن میں دلش پھیری والے کی اجرت معین کی گئی ہے، مگر اس کا اطلاق شودروں پر بھی ہوسکتا ہے۔

[7] ایسا شراکت کے تفصیلی ضابطوں سے واضح ہوتا ہے جو بارادل یا جنہ والکی میں ملتے ہیں۔ یہ ایک اہم بات ہے کہ کوٹلیہ اور منو [(8)، 106 - 210] کے برعکس، یاجنہ والکی [(2)، 265] پہلے تاجروں اور بدیسی بیوپاریوں کے لیے شراکت کا قانون درج کرتا ہے اور پھر یہ کہتا ہے کہ اسی قانون کا اطلاق پروہتوں، زراعت پیشوں اور دستکاروں کی شرکت پر ہوگا۔ اسی طور پر اس عہد میں بدیسی تجارت میں اضافہ کی ضرورت کے تحت نارد کہتا ہے کہ قرضوں کے معاہدے جو غیر ملکوں میں کیے گئے ہوں وہ ان ہی ملکوں کے قوانین کے تابع ہوں گے (نارد سمرتی، (1)، 105 - 106) موازنہ بہ جیسوال 'منو اور یاجنہ والکی'، ص ص 198 و 211۔ گوناڈھیہ میں جو تقریباً 500ء کی تصنیف ہے (کیتھ: سنسکرت ادب کی تاریخ، ص 268) بادشاہوں پر اس قدر بحث نہیں ہے جس قدر تاجروں، بیوپاریوں، سمندری سیاحوں اور صنعت پیشوں پر (ایضاً)

جنھوں نے ملک کی زرعی معیشت کو سہارا بہم پہنچایا۔

لیکن او نچے ورنوں کے افراد کے بالمقابل، شودروں کے معیارِ زندگی کی پستی برقرار رہی۔ وراہ میہرہ کے بتائے ہوئے رہائشی مکانوں کے ضابطوں میں آتا ہے کہ برہمن کو پانچ کمروں کا، کشتری کو چار کمروں کا، ویش کو تین کمروں کا اور شودر کو دو کمروں کا مکان رکھنا چاہیے۔ ہر صورت میں اصل کمرے کی لمبائی و چوڑائی کو چار ورنوں کی افضلیت کے اعتبار سے تبدیل ہوتے رہنا چاہیے[1]۔ اس ضابطہ کی پابندی، محض کٹر برہمن ہی کرتے رہے ہوں گے، لیکن اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیچے ورنوں کے افراد کو مکانات کی بہتر سہولتیں نہ حاصل تھیں۔

اس عہد میں بھی ہم، مثلاً سوراشٹر، اونتی، اربودہ اور مالوہ میں شودر حکمرانوں کی موجودگی پاتے ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ روایتی شودر، آبھیرہ[2] اور ملیچھ حکمرانوں کا بھی ذکر آتا ہے جن میں سے سب کو سندھو اور کشمیر کے علاقوں میں حکومت کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے اور جنھیں پارگیٹر چوتھی صدی عیسوی سے منسوب کرتا ہے[3]۔ لیکن انھیں شودر اس وجہ سے نہیں کہتے تھے کہ یہ جو تھے ورن میں پیدا ہوئے تھے، بلکہ اس وجہ سے کہ یہ قبائلی اور بدیسی حکمران، برہمنوں کی سرپرستی نہ کرتے اور نہ براہمنی دھرم کی تقلید کرتے[4]۔ بہرحال ایک ڈرامہ میں ایک گلہ بان کے بادشاہ بن جانے کی تمثیل پیش کی جاتی ہے[5]۔ یاجنہ والکی کے ذہن میں، یہ پرانا قانون دہراتے وقت کہ ایک اسناتک کو کسی غیر کشتری بادشاہ کے تحفوں کو قبول نہ کرنا چاہیے، غالباً ایسے ہی حکمران (قبائلی یا شودر) رہے ہوں گے[6]۔ لیکن امتدادِ زمانہ کے ساتھ برہمنوں نے حکمرانوں کو تسلیم کرلیا اور انھیں معزز کشتریوں کی حیثیت دے دی گئی۔

---

[1] برہت سمہیتہ 52، 12۔ 13۔

[2] امرکوش شودر کی بیوی شودری اور شودر قبیلہ کی عورت 'شودرا' کے درمیان تفرق کرتا ہے۔ ابھیرا قبیلہ کی عورت کو مہا شودری کہتے ہیں۔

[3] پارگیٹر، کل یگ کے حکمرانوں کا سلسلہ، (Dynasties of the Kali Age) ص 55۔

[4] ایضاً

[5] آریکہ کا معاملہ جو ایک گوپال وارک تھا (رچھ کا ٹیکہ، (6)، 11)۔ یہ مشتبہ ہے کیونکہ گوپال کو ایک اسم مرخم بھی تصور کیا جا سکتا ہے۔

[6] یاجنہ والکی (1)، 141۔

وزیروں کی تقرریوں کے سلسلہ میں، یاجنہ والکی اور کامندکہ اس پرانے خیال کو دہراتے ہیں کہ انھیں شریف النسل (کلینہ) اور ویدوں کا عالم ہونا چاہیے[1]۔ اس ضابطہ کی رو سے شودروں کا وزیر منتخب کیا جانا خارج از بحث ہو جاتا ہے لیکن شانتی پروَن یہ ضابطہ مقرر کر کے کہ آٹھ منتریوں کی ایک جماعت ہونا چاہیے، جس میں سے چار برہمن، تین وفادار، تربیت یافتہ اور تابعدار شودر اور ایک سوتہ ہوں، ایک نئی بات کہتا ہے[2]۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اس ہدایت کی تعمیل ہوئی یا نہیں لیکن اس سے شودروں کے تئیں براہمنی رویہ میں ایک اہم تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔

ججوں اور مشیر کاروں (سبھیوں) کی تقرری کے سلسلہ میں ایسی فراخدلی کے آثار نہیں ملتے۔ یاجنہ والکی کا یہ ضابطہ ہے کہ بادشاہ کو ایسے عالم براہمنوں کی امداد سے مقدمات فیصل کرنے چاہئیں، جو بادشاہ کی غیر موجودگی میں اس کام کے کرنے کے اہل ہوں[3]۔ کاتیاینہ اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اگر کوئی برہمن نہ ملے تو کسی کشتری یا ویش کو جج مقرر کر سکتے ہیں، لیکن شودروں سے پابندی کے ساتھ پرہیز کرنا چاہیے[4]۔ اس نظریہ کا سبھیوں کی تقرری کے سلسلہ میں برہسپتی بھی مؤید ہے[5]۔ یہ منو کی اس تنبیہ کو بھی دہراتا ہے کہ ایسے حکمراں کی بادشاہت، طاقت اور خزانہ، جو اپنے کاموں کو شودروں (ورِشلوں) کی امداد سے انجام دے، تباہ ہو جاتا ہے[6]۔

ضلع کی سطح پر، بہرحال دستکاروں کا سربراہ جو شودر ہوتا تھا انتظامیہ میں کچھ دخل رکھتا تھا۔ 433 اور 436ء کے دامودر کے دوتانبہ کی تختیوں کے کتبے، پرتھمہ کولیکہ دِھرتمترا کو کوٹیورشہ (اتری بنگال میں) کی جو ایک کماراماتیہ کے زیرِ انتظام تھا[7] ضلعی کونسل کے ایک ممبر کی حیثیت سے دکھاتے ہیں۔ کولیکہ کی

---

1. منو (7)، 54۔ کامندکنیتی سارا (4)، 25۔ یاجنہ والکی (13)، 312۔ موازنہ بہ کامندکنیتی سارا (5)، 68-70۔ کاتیاتیہ سمرتی، اشلوک 11 قرار دیتا ہے کہ اماتیہ کو برہمن ہونا چاہیے۔
2. شانتی پروہ 85، 7-10۔ وہ عبارت جس میں 37 اماتیوں کی جماعت کا ضابطہ ملتا ہے جس میں سے چار برہمن، آٹھ کشتری، اکیس ویش، تین شودر اور ایک سُوتہ ہونے چاہئیں (شانتی پروہ (کلکتہ)، 85، 7-11) شانتی پروہ کے کریٹیکل ایڈیشن میں درج نہیں ہے۔
3. یاجنہ والکی سمرتی، (2)، 1-3۔ موازنہ بہ برہسپتی سمرتی (1)، 67۔
4. اشلوک 67۔
5. (1)، 79۔
6. برہسپتی سمرتی، (1)، 72
7. Epigraphia Indica، کلکتہ و دہلی (15)، ص 23

اصطلاح کی تعبیر مختلف مصنفین نے شہر کے ایک بڑے بنج[1] یا ایک تاجر[2] کے طور پر کی ہے لیکن اس تعبیر کی تائید ابتدائی تحریروں سے نہیں ہوتی۔ 'کولیکہ' کی اصطلاح، غالباً امرکوش کے 'کولک' کے جس کے معنے دستکاروں کے سربراہ کے ہیں اور جو اس تصنیف کے شودر ورگ میں ملتا ہے، مرادف ہے[3]۔ ناردسمرتی میں جہاں کولیکہ کو جھوٹے گواہوں کی فہرست میں شامل کیا گیا ہے، یہ اصطلاح ایک دستکار کے مفہوم میں بھی مستعمل معلوم ہوتی ہے[4]۔ لہٰذا پرتھمہ کولیکہ، کولیکوں میں اول[5] یعنی دستکاروں کی انجمن کے سربراہ کی حیثیت سے اتری بنگال میں ضلع کوٹیورشہ کی صلاح کار کونسل کا ایک ممبر تھا۔ غالباً ضلع ڈنیشالی کے صدر مقام پر بھی جہاں ہم دو پرتھمہ کولیکوں کی منفرد مہروں کو پاتے ہیں، یہی طریقہ رائج تھا[6]۔ دستکاروں کے سربراہ کا ضلع کے انتظام سے تعلق، ان کی بڑھتی ہوئی اہمیت سے ہم آہنگ تھا۔ یہ بات اس عہد کی ایک جینی تصنیف سے بھی واضح ہوتی ہے۔ جو وَڈھکی یا ایک ماہر فن تعمیر کو چودہ رتنوں میں سے ایک بیان کرتی ہے[7]۔ ان تمام باتوں سے شودر دستکاروں کی شہری حیثیت کے کچھ بہتر ہونے کا سجھاؤ ملتا ہے۔

شودروں نے بالعموم معمولی انتظامی کاموں کی انجام دہی کو برقرار رکھا۔ کامندک، کوٹلیہ کے اس خیال کو دہراتا ہے کہ گھریلو ملازمین کو ادنیٰ سرکاری عہدہ داروں کے کاموں کی خبر رسانی[8] کے سلسلہ میں

---

[1] جیسوال، 'ہندو ملکی نظام'، حصہ (1)، ص 53۔ حصہ (2)، ص 105

[2] ٹی۔ بلوک 'رپورٹ آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا'، 1903ء۔ 1904ء، ص 104

[3] کولکہ یات کو رشتہ شیتہ۔ امرکوش (2)، 10، 5۔ ڈکشتر (9) اس تعبیر کو تسلیم کرتا ہے دگپت ملکی نظام، ص 257)

[4] نارود (1)، 187۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں شودر گواہوں کے خلاف تعصب برقرار رہا۔

[5] کولیکوں (دستکاروں کی کمپنیوں کے سربراہ) کی اٹھارہ مہریں بیارھ (ڈیسالی) میں دریافت کی گئی ہیں۔ رپورٹ ارکیالوجیکل سروے آف انڈیا۔ 1903۔ 4ء ص ص 116-16۔

[6] آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا' 1903۔ 4ء ص 117۔ 10 اور 11 صدی عیسوی کے دوران، تولکیکہ گولمیکا اور دوسروں کے ساتھ، کولیکہ، چمبا ریاست میں معمولی عہدہ دار کی حیثیت میں دکھائی دیتا ہے [ووگیل (Vogel) 'چمبا ریاست کے آثار قدیمہ'، حصہ (1)، کتبات نمبر 15 (2)، 8-9] اتر پردیش میں گورکھپور کے 1031 ب م کے ایک کتبہ میں، تولکیکہ، گولمیکہ اور دوسروں کے ساتھ ساتھ مہاپاندھا کولیکہ کا بھی ذکر آتا ہے۔ (ایپی گرافیا انڈیکا' (7)، کتبات نمبر 9 (1)، 36)۔ ممکن ہے کہ کولیکہ اور مہاپاندھا کولیکہ دستکاروں کی انجمن سے ٹیکس وصول کرنے والے افسران رہے ہوں۔

[7] جمیدیوہنتی، 3، 55 (ص 229)

[8] (12)، 44-45

جاسوسی کے فرائض انجام دینے چاہئیں۔ نارد یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ چنڈالوں، جلادوں دوادھکوں اور اس قسم کے دوسرے لوگوں سے گاؤں کے اندر چوروں کا پتہ لگانے کا کام لیا جانا چاہیے اور جو لوگ گاؤں کے باہر رہتے ہوں وہ انھیں باہر تلاش کریں۔[1]

عدالتی انتظامات میں سابقہ تفریق قائم رہی۔ برہسپتی کا ضابطہ ہے کہ گواہوں کو معزز خاندان کا ہونا چاہیے اور انھیں پابندی کے ساتھ ویدوں اور سمرتیوں کے معینہ رسوم کو ادا کرنا چاہیے۔[2] اس ضابطہ کی وجہ سے شودر قدرتی طور پر گواہی سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اس عہد کے قانون ساز بھی اس قاعدہ کو کہ شودر محض شودروں کی گواہی دیں، دہراتے ہیں۔[3] کاتیاینہ کا یہ ضابطہ ہے کہ کسی ملزم کے خلاف مقدمہ کو اس کے ہم ذات گواہوں کے بیانات سے ثابت ہونا چاہیے۔ ایک نیچی ذات کے فریق مقدمہ کو، اونچی ذات کے گواہوں کی شہادت سے اپنے مقدمہ کو ثابت نہ کرنا چاہیے۔[4] نارد کی جھوٹے گواہوں کی فہرست میں مداریوں، عوامی نچنیے، تیز شرابوں کے بیچنے والے، تیل پیلنے والے، ہاتھی بان، چمڑے کے کام کرنے والے، چنڈال، شودر کسان (کینا شے)، شودر عورتوں کے لڑکے اور ذات سے خارج لوگ (دیتیہ) شامل ہیں۔[5] لیکن نارد، ورن کے گواہوں کے متعلق پرانے ضابطہ کو بھی یہ مقرر کر کے کہ ہر ورن کے لوگ، ہر ورن کے مقدمات میں گواہی دے سکتے ہیں، نرم کرتا ہے۔[6] بعض مقدمات مثلاً زنا، چوری، ہتک عزت اور حملہ کی صورتوں میں کوئی شخص بھی گواہی دے سکتا ہے۔[7] مکانات اور کھیتوں کی حدبندی کے تنازعوں کے سلسلہ میں، برہسپتی، کسانوں، دستکاروں، اجرت کے مزدوروں، گلہ بانوں، شکاریوں، غلہ چننے والوں، جڑیں کھودنے والوں اور کیوَرتوں (ماہی گیروں) کو معمولاً گواہی دینے کی اجازت دیتا ہے۔[8] یہ ایک اہم تبدیلی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یاجنہ والکی یہ رعایت محض گلہ بانوں، کسانوں، اور جنگل کے ملازموں کو کھیتوں کی حدبندی کے تنازعات کے سلسلہ میں

---

[1] (14)، 26
[2] (5)، 38
[3] یاجنہ والکی (2)، 69۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک، 34۔ نارد (1)، 154 'ناقابلِ سرزنش شودر' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔
[4] اشلوک، 348۔
[5] (1)، 178، 181-185۔
[6] (1)، 154۔
[7] یاجنہ والکی (2)، 72۔
[8] (19)، 26-27۔

عطا کرتا ہے[1] منوسمرتی میں اس کا مماثل ضابطہ اس سے بھی محدود نوعیت کا ہے منو، محض مواضعات کی حدبندی کے سلسلہ میں اور وہ بھی جب قریبی دو چار مواضعات کے گواہ دستیاب نہ ہوں تو تنکاریوں، چرڑی ماروں، گلہ بانوں، ماہی گیروں، جڑیں کھودنے والوں، سانپ پکڑنے والوں، اناج چننے والوں اور جنگل کے ملازمین کو گواہی دینے کی اجازت عطا کرتا ہے[2] گواہان جو بیشتر شودر ذات کے تھے، کے متعلق برہسپتی کے ضابطے، شودروں کے ساتھ ایک خصوصی رعائت کرتے ہیں جو ان کی کسان اور دستکاروں کی نئی حیثیت سے مطابقت رکھتی ہے۔ یہ ایک اہم حق تھا کیونکہ حدبندی کے نزاعات کسی بھی دوسرے قسم کی نزاعوں کے مقابلہ میں قدرتی طور پر زیادہ پیش آیا کرتے تھے۔

اس عہد کے قانون ساز بہرحال گواہی دینے کے وقت مختلف ورنوں کے افراد کو دی جانے والی مختلف تنبیہوں کو برقرار رکھتے ہیں۔ سب سے زیادہ سخت تنبیہہ شودر گواہوں کے لیے معین تھی[3]

اس عہد کے قانون ساز آزمائشی سزاؤں کے سلسلہ میں ایسی تفریق برتتے ہیں[4] جو منو کے یہاں نہیں ملتی[5]۔ یاجنہ والکی کہتا ہے کہ شودر کو آگ، پانی اور زہر کی اور بقیہ صعوبتیں برہمن کو دی جانی چاہئیں[6]۔ وہ اس سلسلہ میں کشتریوں اور ویشوں کا ذکر نہیں کرتا لیکن تین دوسرے قانون ساز یہ قاعدہ معین کرتے ہیں کہ برہمن کی جانچ بقیہ صعوبتوں سے، کشتری کی آگ سے، ویش کی پانی سے، اور شودر کی زہر سے کی جانی چاہیے[7] لیکن یہاں بھی کاتیاینہ یہ متبادل صورت معین کرتا ہے کہ تمام ورنوں کے افراد جملہ صعوبتوں میں مبتلا کیے جاسکتے ہیں بجز زہر کے جو برہمن کو نہیں دیا جا سکتا[8]۔ ناردیہ متبادل ضابطہ بھی درج کرتا ہے کہ کشتری،

---

[1] یاجنہ والکی (2)، 150۔
[2] (8)، 258۔260۔
[3] وشنوسمرتی (8)، 20۔23۔ نارد (1)، 199۔
[4] یاجنہ والکی (2)، 98۔ برہسپتی سمرتی (8)، 12۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 422۔
[5] (8)، 114۔116۔
[6] (2)، 98۔
[7] نارد (1)، 334۔335۔ برہسپتی (1)، 12۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 422۔
[8] اشلوک 422۔ کاتیاینہ بھی آگ، پانی اور زہر کی آزمائشی سزاؤں کی ان لوگوں کے لیے اجازت نہیں دیتا جو ان کے کام کرتے ہوں (اشلوک 424)

ویش اور شودر زہر کی صعوبت میں مبتلا نہیں کیے جا سکتے۔[1] وشنو کے قول کی رو سے، نارد اور کاتیاینہ کے مثل[2] برہمن اس صعوبت میں مبتلا نہیں کیے جا سکتے۔[3] وشنو شودروں کے لیے انکار کی ہوئی امانت یا چوری یا ڈاکہ کی مالیت کے اعتبار سے مختلف اقسام کی قسمیں اور متبرک شراب کی سزا معین کرتا ہے۔[4] مالیت کے آدھ سُورن سے زائد ہونے کی صورت میں، جج، شودر پر چار آزمائشی سزاؤں میں سے کوئی ایک عائد کر سکتا ہے، یعنی بقیہ، آگ، پانی، یا زہر۔[5] لیکن وشنو ہر چند کہ ان چاروں صعوبتوں کے نفاذ کے متعلق تفصیلی ضابطے درج کرتا ہے۔[6] لیکن وہ دوسرے قانون سازوں کے مثل انھیں مختلف ورنوں کے لیے مقرر نہیں کرتا۔ غالباً برہمنوں کے ساتھ جنھیں زہر نہ دیا جا سکتا تھا، کچھ رعایت ہوتی گئی۔ اس کے علاوہ آزمائشی سزاؤں کے سلسلہ میں ورنوں کے درمیان امتیاز نہ برتا جاتا تھا تیسری صدی عیسوی میں، غالباً پچھمی ہندوستان میں شات داہنوں کی بادشاہت میں، پانی کی آزمائشی سزا کا رواج تھا۔[7] لیکن کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ رواج کسی خاص ورن کے افراد تک محدود تھا۔ بہرحال، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبائلی اقوام اور غیر ملکی لوگوں میں جو براہمنی سماج کے نچلے طبقوں میں مدغم کیے جا رہے تھے، خاص اقسام کی آزمائشی سزائیں رائج تھیں۔ لہٰذا کاتیاینہ قرار دیتا ہے کہ بادشاہ کو اچھوتوں (ابیرشیوں)، نیچ لوگوں (داسوں)، غلاموں اور ملیچھوں کی مخصوص آزمائشی سزاؤں کی پابندی[8] کرنی چاہیے۔

---

[1] (ا) 322۔

[2] (۹)، 27۔

[3] نارد (1)، 325۔ کاتیاینہ، اشلوک 423۔

[4] (۹)، 3-10

[5] وشنو سمرتی (۹)، 11

[6] ایضاً (۹)، (۱۰)، (11) اور (12)

[7] بڑی سنس جس کا جوہانس اسٹرد یوں نے حوالہ دیا ہے (500ء) میکرنڈل، کلاسیکی مصنفوں کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، (Ancient India asdescribed by Classical Writers) ص ص 172-4۔

[8] اشلوک 433۔

منو یہ ضابطہ مقرر کرتا ہے کہ عدالتوں کو ورن کی ترتیب کے لحاظ سے درخواستوں کو قبول کرنا چاہیے[1]۔ لیکن اس عہد کے قانون ساز اس ضابطہ کا ذکر نہیں کرتے۔ پھر بھی، دیوانی کے قوانین میں ورنوں کی تفریق برقرار رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ایسے مقدمات کے سلسلہ میں، جن میں زرِضمانت کا داخل کرنا ضروری ہو، کاتیاینہ دوہرا جنم لیے ہوئے لوگوں اور شودروں کے مابین تفریق قائم کرتا ہے۔ ضمانت نہ جمع کرنے کی صورت میں، اول الذکر محض جیل کے سنتریوں کی نگرانی میں رکھے جائیں گے، لیکن شودر اور دوسرے لوگوں کو حراست اور بیڑیوں میں رکھا جائے گا۔[2] لیکن ورنوں کا لحاظ کیے بغیر، وہ ان تمام لوگوں کے لیے جو اس بندش کو توڑ کر بھاگ جائیں، آٹھ پانوں کا مساوی جرمانہ مقرر کرتا ہے[3]۔ وہ یہ بھی مقرر کرتا ہے کہ حراست کے ایام میں، جملہ چاروں ورن کے افراد کے لیے روزانہ ادا کی جانے والی رسوم کی ادائیگی میں کوئی مزاحمت نہ ہونی چاہیے[4]۔

قانون وراثت میں کسی اونچی ذات کے فرد کے شودر لڑکے کو سب سے کم حصے کے دیے جانے کا ضابطہ برقرار رہا۔[5] وشنو مختلف حالات میں کسی برہمن کے شودر لڑکے کا حصہ معین کرتا ہے[6] اور یہ نرم ضابطہ بھی مقرر کرتا ہے کہ اگر کسی دوہرا جنم پائے ہوئے باپ کا کوئی شودر لڑکا ہو تو وہ اس کی نصف جائداد کا وارث ہو سکتا ہے[7]۔ لیکن برہسپتی اسی پرانے نظریہ کو دہراتا ہے کہ کسی ایسے شخص کا جو کوئی اولاد نرینہ نہ رکھتا ہو، نیک اور فرمانبردار لڑکا بھی محض گذارہ ہی پانے کا مستحق ہوگا۔[8] کہا جاتا ہے کہ ایک دوہرا جنم پائے

---

[1] (8)، 24۔
[2] ودی جاہتہ پرتی بھونہو رکھشییا دباہیہ چاری بھ شودرادون پرتی بھوہیتان بندھیئے نگادیز تو
کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 118۔
[3] اشلوک، 119
[4] ایضاً
[5] یاجنولکی (2)، 125۔ برہسپتی سمرتی (26)، 41-42۔ انوشاسن پروہ (مہابھارت کے جنوبی ایڈیشن)، 82، 18، 21 (مہابھارت کا شمالی ایڈیشن)، 47، 18، 21۔
[6] (18)، 18، 39۔
[7] وشنو سمرتی (18)، 32۔
[8] برہسپتی سمرتی (26)، 125۔ موازنہ بہ انوشاسن پروہ (جنوبی ایڈیشن)، 85، 15۔ (شمالی ایڈیشن)، 47، 15۔

پائے ہوئے شخص کا کسی شودر عورت سے لڑکا، زمینی جائداد میں حصہ نہ پائے گا۔[1] مگر انوشاسن پرون میں ایک جگہ یہ تاکیداً کہا جاتا ہے کہ شودر لڑکے کو جائداد ملنی چاہیے۔[2] یہ ایک ایسا ضابطہ ہے جس کی اِس عہد کی قانون کی کتابیں بالعموم تائید کرتی ہیں۔

یہ قرار دیا گیا ہے کہ شودر کی جائداد اس کے لڑکوں میں مساوی طور پر تقسیم ہوگی۔[3] یاجنہ والکی کہتا ہے کہ شودر کا غلام عورت سے لڑکا جائداد میں صرف اسی صورت میں حصہ پائے گا جب باپ کی مرضی ہو۔[4] انوشاسن پرون میں یہ اضافہ ملتا ہے کہ یہ جائداد کا دسواں حصہ ہوگا۔[5]

چاروں مختلف ورنوں کے لیے، شودر کی مختلف شرحوں کے تعین کا پرانا ضابطہ، اس عہد کی دو قانون کی کتابوں میں دوبارہ بیان کیا گیا ہے۔[6] لیکن یاجنہ والکی اپنے اس قول سے کہ جو سود طے ہو جائے اسے بہرحال ادا کرنا چاہیے،[7] اس قاعدہ کو نرم کرتا ہے۔

خزانہ اور دفینہ کا قانون ورنوں کے لحاظ پر مبنی ہے۔ قانون سازوں کی روسے، اگر برہمن کوئی خزانہ پائے تو وہ اسے مسلّم لے سکتا ہے۔[8] وشنو اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ ایسی صورت میں، کشتری کو چوتھائی حصہ بادشاہ اور برہمن میں سے ہر ایک کو دینا چاہیے اور بقیہ نصف خود لینا چاہیے۔ ویش کو ایک چوتھائی بادشاہ کو نصف برہمن کو دینا چاہیے اور ایک چوتھائی اپنے لیے رکھنا چاہیے۔ شودر کو پائے ہوئے خزانہ کو بارہ حصوں میں تقسیم کرکے، بادشاہ اور برہمن میں سے ہر ایک کو پانچ پانچ حصے دینا چاہیے اور ۲ حصہ اپنے لیے رکھنا چاہیے۔[9] ہرچند کہ خزانہ اور دفینہ میں، شودر کا حصہ سب سے کم ہے، تب بھی کوٹلیہ کے ضابطہ کے تحت

---

1. برہسپتی سمرتی (26)۔
2. انوشاسن پروہ (جنوبی ایڈیشن)، 19، 82 (شمالی ایڈیشن)، 47، 19۔
3. ایضاً (جنوبی ایڈیشن)، 82، 57 (شمالی ایڈیشن)، 47، 56
4. یاجنہ والکی، (2) 133
5. انوشاسن پروہ (جنوبی ایڈیشن)، 84، 18۔
6. یاجنہ والکی (2) 37۔ وشنو سمرتی، (6)، 15۔
7. (2)، 38۔
8. دستور (2)، 58۔ یاجنہ والکی (2)، 34۔ 35۔ نارد (7)، 6۔7
9. وشنو سمرتی، (3)، 59۔61۔

یہ مزدور کے حصہ کا دوگنا ہوگا۔[1] یہ متعین کرنا کہ خزانہ و دفینہ کے قانون پر کس درجہ میں عمل ہوتا تھا ایک مشکل کام ہے۔ ایک جینی تحریر میں کسی بادشاہ کا حوالہ آتا ہے جس نے ایک تاجر کے پائے ہوئے خزانہ اور دفینہ کو ضبط کر لیا لیکن اس نے ایک ایسے برہمن کو جس نے ایسا ہی خزانہ و دفینہ پایا تھا، سرفراز کیا۔[2]

نارد بالعموم اور برہپتی بعض صورتوں میں، برہمنوں کے ستانے والے شودروں کے لیے دردناک جسمانی سزاؤں کو دہراتا ہے۔[3] برہسپتی لکھتا ہے کہ شودر کو مالی سزا نہ دینی چاہیے بلکہ اسے زدوکوب، بیڑی میں باندھنا اور اس کا مذاق اڑانا چاہیے۔[4] برہسپتی پرت نولموں (یعنی وہ جو اونچی ذات کی ماں اور نیچی ذات کے باپ کے پیدا ہوں) اور انتیوں (اچھوتوں) کے معاملہ میں جنھیں وہ سماج کا تلچھٹ تصور کرتا ہے، خاص طور پر سختی برتتا ہے۔ اگر وہ برہمنوں کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں تو انھیں زدوکوب کرنا چاہیے اور کبھی بھی جرمانہ کی سزا نہ دینی چاہیے۔[5] نارد، شواپچوں، میدوں، چنڈالوں، ہاتھی بانوں، داسوں وغیرہ کے لیے بھی یہی ضابطہ مقرر کرتا ہے۔[6] نارد اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ ان کے سلسلہ میں مظلوموں کو چاہیے کہ وہ خود ظالموں کو سزا دے دیں، کیونکہ بادشاہ کا مجرموں پر عائد کی جانے والی سزا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔[7] حکومت کی طاقت میں انحطاط کی یہ ایک واضح علامت ہے۔ یہ قاعدہ کہ شودر کو گالی دینے والے برہمن کو ½ 12 پانوں کا جرمانہ ادا کرنا چاہیے، اس عہد کی قانون کی کتابوں میں دہرایا گیا ہے۔[8] لیکن برہسپتی اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس قاعدہ کا اطلاق محض نیکوکار شودروں پر ہوتا ہے۔ ایک بدکار

---

[1] دواد آشمتہ بھوتکہ۔ ارتھ شاستر (۴)، 1۔
[2] نشیتھ کورنی ، 20، صفحہ 281۔ جین حوالۂ سابقہ صفحہ 62 میں منقول۔
[3] نارد سمرتی (15)، و (16) 22، 23-25، 26-28۔ پلنٹ (2) 37 میں تعارف۔
[4] تاڈنم بندھنم چیوا تتھیوہ چہ دوتکم۔ ایاڈنڈو ہی شودر سیہ نارتھ ڈنڈہ برہسپتیہ۔ برہسپتی سمرتی (۹)، 25۔ رنگاسوامی آئینگر کی تقسیم کے مطابق مخطوطہ نمبر 1 الف میں مندرج لفظ وڈمبنم بھاتلہ وڈتہ کم، کے بہتر خواندگی ہے۔
[5] برہسپتی سمرتی (۹)، 15۔
[6] (15-16)، 11-14
[7] نارد سمرتی (15-16)، 13۔
[8] منوسمرتی (8)، 268۔ نارد سمرتی (15 و 16)، 16۔ برہسپتی سمرتی (20)، 12

شودر کو گالی دینے پر، برہمن کو موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔[1] غالباً اس کا تعلق شودروں کے اچھوت طبقہ سے ہے، جن کے لیے ایسی صورتوں میں کوئی قانونی دادرسی نہ تھی لیکن، اس معاملہ میں شودروں کے دوسرے طبقوں کو، تین اونچے ورنوں کے افراد کی جانب سے ان پر کیے گئے مظالم کے خلاف قانونی تحفظ حاصل تھا۔[2] حالانکہ یہ قاعدہ ملتا ہے کہ شودر کو جسمانی سزا دینی چاہیے۔ لیکن ویشیوں، کشتریوں اور برہمنوں کو گالی دینے والے شودروں کے لیے، برہسپتی سزا کا جو پیمانہ معین کرتا ہے۔[3] اس میں اس کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ فاہیان سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ بادشاہت کے وسطی علاقہ میں، بادشاہ قتل یا دوسری جسمانی سزاؤں کے بغیر حکومت کیا کرتا تھا۔[4] یہ ایک مبالغہ آمیز اطلاع ہو سکتی ہے، لیکن اس سے یہ سمجھا ؤ ملتا ہے کہ بمقابلہ پہلے کے جسمانی سزاؤں کا اب استعمال کم تھا۔ یہ ایک ایسا امر تھا جس کا نفع شودروں کو پہنچتا تھا۔ حالانکہ یاجنہ والکی، ورن پر مبنی قانون سازی کے اصول کو تسلیم کرتا ہے،[5] لیکن وہ مجرم شودروں کے خلاف منو کے ظالمانہ قاعدوں کو نہیں دہراتا۔ مجرمانہ حملہ کے متعلق اس کے ایک ضابطہ میں، ورن کے امتیازات کے آثار نہیں ملتے۔ وہ لکھتا ہے کہ اگر دونوں فریقین اسلحہ کا استعمال کریں تو سب کو مساوی سزا دی جائے گی۔[6] لیکن اگر کوئی غیر برہمن، برہمن کو دکھ پہنچاتا ہے تو وہ اپنے جسم کے عضو سے محروم کر دیا جائے گا۔[7] یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس قاعدہ کا اطلاق ان شودروں پر ہوتا تھا یا نہیں جو برہمنوں پر حملہ کرتے تھے۔ وشنو، کسی شخص کے اپنے ہی ذات کی عورت کے ساتھ ناجائز تعلق قائم کرنے کے لیے سب سے زیادہ

---

[1] (20)، 13۔

[2] برہسپتی سمرتی (20)، 15۔

[3] ایضاً (20)، 16۔

[4] جے لیگ۔ بودھوں کی بادشاہت پر ایک تحریر، (A record of Buddhistic Kingdoms) ص 43۔

[5] (2)، 6-2

[6] پرسپر منو سرو دیشا مرشا سترے مدھیا مرسا ہہ۔ یاجنہ والکی (2)، 216

[7] یاجنہ والکی (2)، 215۔ وجنانیشور متن میں مندرج اصطلاح 'پیڈنم'، کی وضاحت زد و کوب وغیرہ سے کرتا ہے۔

جرمانہ تجویز کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنے سے نیچی ذات کی عورت کے ساتھ زنا کرنے کا جرمانہ آتا ہے[1]۔ یہ عجیب بات ہے کہ وہ سب سے نیچی ذات کی کسی عورت کے ساتھ زنا کرنے کے لیے موت کی سزا (بشرطیکہ ودھیہ کی اصطلاح کو زدوکوب کے مفہوم میں نہ لیا جائے) مقرر کرتا ہے[2]۔ لیکن یہ ضابطہ اس کے ایک دوسرے ضابطے سے متناقص ہے جس کے تحت کسی چنڈال عورت کے ساتھ ایک شب ہم بستری کرنے والا برہمن اپنے جرم کو بھیک پر گذر کر کے اور تین سال تک مسلسل گائیتری کو جپ کر رفع کر سکتا ہے[3]۔ بہرحال یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دوہرا جنم پائی ہوئی عورت کے ساتھ زنا کرنے والے شودر کے لیے، منو کی معینہ سخت سزا کا اس عہد کی کسی قانون کی کتاب میں ذکر نہیں آتا ہے۔

اس عہد کی قانون کی کتابیں چار ورنوں کے افراد کے قتل کے لیے، معاوضہ میں تفریق کرنے والا پیمانہ مقرر نہیں کرتیں لیکن وشنو قتل کے گناہ کے کفارہ کے لیے ریاضت کا ایک امتیازی پیمانہ جاری کرتا ہے۔ چنانچہ کسی برہمن، کشتری، ویش یا شودر کے قتل کے مجرم کو مہا ورت کی ریاضت ترتیب وار 12، 9، 6 اور 3 برسوں تک انجام دینی چاہیے[4]۔ کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ ریاضتیں فی الواقعی نافذ کی جاتی تھیں لیکن ان سے چاروں ورنوں کے افراد کی زندگی کی اضافی اہمیت کا ضرور اندازہ ملتا ہے۔ پھر بھی وشنو اور یاجنہ والکیہ کسی کشتری، ویش یا شودر کے قتل کو ایک چوتھے درجہ کا جرم (اُپہ پاتکہ) تصور کرتے ہیں[5] اور وشنو کے ضابطہ کی رو سے مجرم کو چاندرآینہ یا پراک کی ریاضتوں کو یا ایک گائے کی قربانی کو انجام دینا ہوتا ہے[6]۔ ایک ایسا قاعدہ شودر کو ویش اور کشتری کا مساوی درجہ عطا کرتا ہے اور برہمن کی خصوصی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ شانتی پرون کے قلمی نسخوں میں سے ایک کی عبارت، اس رجحان کی مظہر ہے۔ اس میں درج ہے کہ کسی برہمن کو قتل کرنے والے

---

[1] (5)، 40-41۔
[2] اینا گمنے ودھیہ۔ وشنو سمرتی (5)، 41
[3] وشنو سمرتی (1)، (4)، 9۔
[4] ایضاً (50)، 6 اور 12-14۔
[5] وشنو سمرتی (37)، 13، 34۔ یاجنہ والکیہ (2)، 236۔
[6] ایک گائے کی قربانی کا قاعدہ واضح طور پر بہت قدیم ہے اور ہم یہ باور نہیں کر سکتے کہ گپت عہد میں اس پر عمل ہوتا تھا۔ وشنو نے بلاشک اسے ایک نسبتاً بہت ہی قدیم ماخذ سے بلا جانچے ہوئے نقل کر دیا ہے۔

کشتری، ویش یا شودر کی آنکھ نکال لی جائے یا اسے مار ڈالا جائے لیکن قاتل اگر برہمن ہو تو اسے جلا وطن کر دینا چاہیے[1]۔ اسی قلمی نسخہ کی ایک دوسری عبارت میں آتا ہے کہ کوئی برہمن جو گناہ کے کام کرے اور قاتل اور ڈپروں کے درمیان چور ہو اور برہمن کے قتل کرنے والے کشتری، ویش یا شودر کو ان کی آنکھوں سے محروم کر دیا جانا چاہیے[2]۔ چنانچہ اس صورت میں ورن کے امتیاز کا کوئی ذکر نہیں آتا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گپت عہد کے دوران فوجداری کے قانون کے عمل میں ورن کے امتیازات کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا گیا تھا۔ چھٹی ہندوستان میں چھٹی صدی کے ایک کتبہ میں، ہتک عزت، مجرمانہ حملہ اور ایذا رسانی کے لیے ورن پر مبنی سزاؤں کا ذکر نہیں آتا[3]۔ فاہیان سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ہندوستان کے وسطی حصہ میں ہر مجرم پر اس کے جرم کی سنگینی کے لحاظ جرمانہ عائد کیا جاتا تھا[4]۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ مجرم کو اس کے ورن کے اعتبار سے سزا نہ دی جاتی تھی۔ یہ قرین قیاس ہے کہ فوجداری کے قانون کے عمل میں، برہمن کے ساتھ کچھ رعایت برتی جاتی تھی لیکن مثل پچھلے دنوں کے تنہا شودر ہی کو سخت سزائیں نہ دی جاتی تھیں۔

نارد اس پرانے خیال کا حامی ہے کہ چوری کے معاملہ میں برہمن سب سے زیادہ اور شودر سب سے کم قصوروار ہوگا[5]۔ یہ غالباً اس اصول پر مبنی تھا کہ برہمن کو دھرم کی پوری مقدار کے حصول اور مشق کا،

---

[1] مخطوط 7^s D (کرٹیکل ایڈیشن کے تقسیم کی رو سے)، اشلوک 45. مرچھکا تکہ [(۹)، 39] میں صدر جج، برہمن چارودت کے لیے موت کی سزا سے مستثنیٰ کیے جانے کی سفارش کرتا ہے۔ قانون کے ایسے استثنار کے لیے ملاحظہ ہو نیز کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 483۔

[2] مخطوط 7^s D (کرٹیکل ایڈیشن کی تقسیم کی رو سے) اشلوک، 55۔

[3] جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال سیریز (3)، (16)، ص 118۔

[4] ایس، بیل، فاہیان کے سفر، (Travels of Fa-hian.) ص ص 54-55۔ گائیلس بھی ایسا ہی ترجمہ کرتا ہے (فاہیان کے سفر، ص 21) لیکن لیگے یوں ترجمہ کرتا ہے: "مجرموں کو (ہر معاملہ کے) حالات کے مطابق سزا دی جاتی ہے" (بودھوں کی بادشاہتوں پر ایک تحریر، ص 42) اس سے ورن کے امتیازات کا سجھاؤ ملتا ہے۔

[5] منوسمرتی (8)، 337 و 8۔ ناردسمرتی، ضمیمہ (چوری)، پری ششٹھ، 51 و 52۔

راجنیہ کو تین چوتھائی کا، ویش کو نصف کا اور شودر کو ایک چوتھائی کا مکلف کیا گیا ہے۔ چاروں ورنوں میں سے ہر ایک کی کفارہ کی غرض سے گناہوں کے سنگین یا خفیف ہونے کو اسی اصول پر متعین کرنا چاہیے[1]۔ کاتیاینہ کے ذہن میں بھی یہ متعین کرتے وقت گزشتہ ہی بات [illegible] برہمن کو شودر کی معینہ سزا کا دوچند ملنا چاہیے، جو دونوں کا جرم رہا ہوگا[2]۔ یہ امر اس ضمن میں ویشوں کا ذکر نہیں آتا، ظاہر کرتا ہے کہ وہ شودروں میں ضم ہو رہے تھے لیکن ان تمام باتوں سے یہ پتا ملتا ہے کہ شودروں کو چوری کا عادی شمار کرتے تھے۔ اس سمجھ کی تائید امرکوش سے بھی ہوتی ہے جس کے شودر ورگ میں چوروں اور دسیوں کے لیے الفاظ درج کیے گئے ہیں[3]۔

شانتی پرون میں دسیوں کا بادشاہ کے ایسے دشمنوں کے طور پر بہ تکرار ذکر آتا ہے جو مملکت کے امن و امان کے لیے مسلسل خطرہ بنے رہتے تھے[4]۔ غالباً یہ ملک کے باہر کے دشمنوں کے متعلق ہے نہ کہ شودروں کے متعلق، کیونکہ یہ قرار دیا گیا ہے کہ اگر ان کی پیدا کی ہوئی بدامنی کے نتیجے میں برہمنوں، ویشوں اور شودروں کے ورنوں کا باہمی اختلاط پیش آتا ہے تو سب کے سب اسلحوں کا استعمال کر سکتے ہیں[5]۔ یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ شودر ہو یا کسی دوسرے طبقہ کا کوئی فرد، جو کوئی بھی جو کسی کشتی کے دھارے پر ایک کشتی کا کام کرتا ہے اور اس طور پر، ایسی جگہ جہاں کوئی ذریعہ نہ ہو، وہاں پار اترنے کا ذریعہ بنتا ہے، وہ قطعاً ہر طریقے سے اعزاز کا مستحق ہوگا[6]۔ مجبور و لاچار لوگوں کو دسیوں سے محفوظ رکھنے والا شخص، مثل ایک عزیز کے ہر شخص کے لیے لائق پرستش ہوگا[7]۔ دھرمنو دیہ سمہیتہ[8] میں آتا ہے کہ تین ادنیٰ

---

1. شانتی پرون [illegible]۔
2. اشلوک، 655۔
3. امرکوش (2)، 10، 25-26۔ موازنہ بہ انوشاسن پروہ (جنوبی ایڈیشن) 143، 21 (شمالی ایڈیشن) 94، 21۔
4. شانتی پرون، 12، 27-25، 11-67، 2، 76، 5۔ 88، 25، 96، 8، 8، 48، 6، 101، 3
5. شانتی پرون 79، 17-18۔ ابھیو تکھتے دسیو بھے کستر آر کھے ورنس کرے ..... برہمنو بدی داؤ ویشیہ شودر وا راجہ ستما۔ دسیو بھیو بہ جا رکشیتدن ڈنڈہ دھرمینہ دھارین ..... ایضاً 79، 35-36۔
6. شانتی پرون، 78، 37۔
7. ایضاً 78، 38۔
8. گو کہ اس تصنیف کو وشنو سے منسوب کرتے ہیں لیکن [illegible] وشنو کی قانون کی کتاب [illegible] نہیں معلوم ہوتا لیکن اس میں تیراندازی کو جو اہمیت دی گئی ہے اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس تصنیف کی تدوین گپت عہد کے بعد عمل میں نہ آئی ہوگی۔

ورنوں کے لوگ تو معمولاً اسلحہ استعمال کر سکتے ہیں، لیکن شودر محض خطرہ کی صورت میں ایسا کر سکتا ہے[1] لیکن اس میں یہ بھی آتا ہے کہ برہمن کو کمان، کشتری کو تلوار، ویش کو نیزہ اور شودر کو گرز استعمال کرنا چاہیے[2] چنانچہ مذکورہ بالا حوالوں سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ شودروں کے لیے ہتھیار باندھنے کا حق تسلیم کر لیا گیا تھا۔ اس سے ان کی شہری حیثیت میں ایک اہم تبدیلی کا واضع ہونا ثابت ہوتا ہے، لیکن پہلے کے قانون ساز انھیں ہتھیار باندھنے کی اجازت نہیں دیتے۔ یہ نئی صورت حال، شودر کے کسانوں میں تبدیل ہونے کے ساتھ منسلک ہے اور اس امر کی مظہر ہے کہ ورن نظام کے حامیوں کے ذہن سے ان کے مکمل طور پر بے قابو ہو جانے کا خطرہ اب رفع ہو گیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ شودر اب حقیقتاً فوج میں بھرتی کیے گئے۔ اس عہد کے ایک ڈرامہ میں دو فوجی افسران کو ترتیب وار حجاموں اور چمڑے کا کام کرنے والی ذاتوں کا دکھایا گیا ہے[3]

لیکن شودروں کے ساتھ کی گئی مراعات سے، ورنوں کے باہمی تنازعے کلیتہً ختم نہ ہوئے شانتی پردن میں کم از کم نو اشلوک ایسے ہیں جو اول دو ورنوں کے مابین اتحاد اور ہم آہنگی کی ضرورت پر زور دیتے ہیں[4] جس سے غالباً ویشیوں اور شودروں کی جانب سے کسی متحدہ مخالفت کا پایا جانا ظاہر ہوتا ہے۔ یہ شکایت کی گئی ہے کہ ایک مرحلہ پر شودروں اور ویشیوں نے انتہائی خود رائی سے کام لیتے ہوئے برہمنوں کی بیویوں کے ساتھ ساز باز شروع کی[5]۔ ایسے متعدد حوالے ملتے ہیں جن سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ شودر، مروجہ نظام کے مخالف تھے۔ انوشاسن پردن میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ شودر، بادشاہ کو تباہ کرنے والے ہیں، لہٰذا ایک عقلمند بادشاہ کو اس خطرہ سے بے فکر نہ رہنا چاہیے[6] اشومیدھیکہ پردن کی ایک طویل عبارت میں جو وششٹھ دھرم شاستر کی ایک ایسی ہی عبارت کو جزاً نقل کرتا ہے، شودروں کو معاندانہ، تشدد آمیز، متکبر، متلون مزاج، دروغ گو، انتہائی حریص، احسان فراموش

---

[1] دھنر وید سنہیتا، اشلوک 3۔

[2] ایضاً اشلوک 5

[3] مرچھکا تک (ی)، 22، 23 میں ویدک اور چند تک کی مثالیں۔

[4] شانتی پردہ، 73۔9، 74، 4، 5، 8، 10، 28، 32، 75۔13، 22۔

[5] شانتی پردن 79، 60۔61۔

[6] شودرا دھرپتھی دیا مہ بہادر اجنا مہ بھو دناشہ کا بہ بتسات پردما دھہ سُردنی تکریات پنڈتو تربہ۔ انوشاسن پردہ (جنوبی ایڈیشن) 514۔58۔

آزاد خیال، کاہل اور ناپاک بیان کیا گیا ہے[1]۔ اسی طور پر، منو کی طرح، شانتی پرون، درشلہ (یعنی شودر) کو ایک ایسے شخص سے تعبیر کرتا ہے جو مروجہ نظام (دھرم) سے بغاوت کرنے والا ہو[2]۔ نارد سمرتی کی ایک عبارت سے بھی، شودر کے مخاصمانہ رویہ کو اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ اگر بادشاہ تلوار (دنڈہ) کی طاقت کو نہ استعمال کرے تو برہمن، کشتری اور ویش سبھی اپنے اپنے کاموں کا کرنا ترک کر دیں گے لیکن شودر ان سب پر سبقت لے جائیں گے[3]۔ یاجنہ والکی، کوٹلیہ کے اس ضابطہ کو دہراتا ہے کہ ایسا شودر جو دوسروں کی آنکھ میں چھید کرے[4]، برہمن ہونے کا مدعی ہو اور بادشاہ کی مخالفت کرے، اس پر 800 پانوں کا جرمانہ عائد کرنا چاہیے[5]۔ شودروں کے بعض طبقے، مثلاً نٹنکیے، جوئے باز، جوئے خانے چلانے والے اور اس قسم کے دوسرے اشخاص کو ملک کے اندر بدنظمی پیدا کرنے والا تصور کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ رعایا کے بہتر طبقوں (بھدر یکا رپرجا ہ) کے لیے ضرر رساں ہوتے ہیں[6]۔ شانتی پرون کے ایک مخطوطہ کی ایک عبارت میں یہ تاکید آتی ہے کہ داسوں اور ملیچھوں کے ساتھ ایک ہی طریقہ پر معاملہ کرنا چاہیے اور چنڈالوں اور ملیچھوں کے خلاف طاقت کا استعمال کرنا چاہیے[7]۔ ان تمام باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودروں اور حکمراں طبقہ کے مابین پرانی کشمکش کسی نہ کسی شکل میں قائم رہی لیکن شودر

---

[1] وششٹھ دھرم شاستر (۶)، ۱۴۔ اشومیدھیکہ پران (جنوبی ایڈیشن)، 118، 17-20۔ امرکوش میں شودروں کو کاہل اور ہنرمند (دکش) بتایا گیا ہے۔

[2] شانتی پروہ 91، 12-13۔

[3] نارد سمرتی (18)، ۱۴-۱۶۔

[4] دیری تردد یہ کی رو سے۔

[5] یاجنہ والکی (2)، ۳۰۴۔ منو [(۹)، 224] ایک دیجا لنگن شودر (جو برہمن ہونے کا مدعی ہو) کے لیے موت کی سزا مقرر کرتا ہے لیکن وہ اس سلسلہ میں اس کی بادشاہ کے تئیں مخالفت کا کوئی حوالہ نہیں دیتا

[6] شانتی پروہ، 89، 13، 14۔ کوٹلیہ ایسے لوگوں کو نئی بستیوں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ ارتھ شاستر (2)، ۱۔

[7] مخطوطہ S 7 D کریٹیکل ایڈیشن کی تقسیم کی رو سے) اشلوک، 20۔

وزیروں کی تقرری، دستکاروں کی انجمنوں کے سربراہ کا ضلع کے انتظامی کاموں سے الحاق قانونی معاملات میں ورن کے امتیازات میں تخفیف اور آخر میں ہنگامی حالات میں شودروں کے ہتھیار باندھنے کے حق کے تسلیم کیے جانے کے باعث اس کشمکش کی شدت میں غالباً کمی ہوگی۔

چار ورنوں کے ماخذ[1] کے متعلق پرانے افسانہ کا دہرایا جانا جاری رہا۔ لیکن وایو اور برہمانڈ پران منو کے اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ وشِشٹھ، شودروں کا مورث تھا[2]۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ ان کی بہتر سماجی حیثیت کا اعتراف برقرار رہا۔

سفید، سرخ، پیلے اور سیاہ، چار رنگوں کی چار ورنوں سے ترتیب وار نسبت، ان کی سماج میں اضافی حیثیت کی مظہر ہے[3]۔ نٹکیوں کی تمثیل میں، ناطیہ شاستر، برہمن اور کشتری کے لیے سرخ رنگ[4]، ویشیوں اور شودروں کے لیے سیاہ یا گہرا نیلا رنگ مخصوص کرتا ہے[5]۔ اس تصنیف میں یہ بھی معین کیا گیا ہے کہ سماعت خانہ میں برہمنوں کی نشست کی پہچان کے لیے ایک سفید ستون، کشتریوں کے لیے ایک سرخ ستون، ویشیوں کے لیے ایک پیلا ستون اور شودروں کے لیے ایک سیاہی مائل نیلا ستون تعمیر کرانا چاہیے[6]۔ سونے اور کان کے زیورات کو برہمن کے ستون کے قدموں پر، تانبہ کے زیورات کو کشتریوں کے ستون کے قدموں پر، چاندی کے زیورات کو ویش کے ستون کے قدموں پر ڈالنا چاہیے[7]۔ یہ ضابطے افلاطون کے ایجاد کیے ہوئے اس افسانہ کے مانند ہیں جس کے

---

1. یاجنہ والکی (3)، 126۔
2. وائیو پران (2)، 11۔ 90۔ برہمانڈ پران، (3)، 10۔ 96۔
3. وائیو پران ضمیمہ نمبر 18 جس کا حوالہ پاٹل، وائیو پران کی تہذیبی تاریخ، (cultural History from the Vayu Puran) صفحہ 304۔ یہ تفریق شانتی پرون میں بھی موجود ہے۔
4. ایک دوسرے مخطوطے میں گودا (صاف) رنگ معین کیا گیا ہے۔
5. ناطیہ شاستر (21)، 113۔ سیاہ رنگ شودروں، شورسینوں، ماگدھوں، انگوں، ونگوں اور کلنگوں کے لیے بھی تجویز کیا گیا ہے (ایضاً، 21، 112)
6. ایضاً (2)، 49۔ 52۔
7. ایضاً (2)، 55۔

تحت فلاسفر سونے سے، لڑنے والے چاندی سے، اور زراعت پیشہ دستکار پیتل اور لوہے سے بنے ہوئے تھے۔[1] اس ضابطہ پر کہ محض شودر داس[2] کا لقب اختیار کر سکتے ہیں عمل نہ ہوا کرتا تھا۔ چنانچہ ردی کیرتی کے ایک برہمن مورث کا نام ودیا داس تھا۔[3] اور سنکا نیکوں کے حکمراں سردار جوچندر گپت کا ایک باج گذار تھا کا نام مہاراجہ وشنوداس تھا۔[4] ناٹیہ شاستر میں یہ تاکید آئی ہے کہ کسی ڈرامہ میں برہمنوں اور کشتریوں کے ناموں سے ان کے گوتر اور فرائض، تاجروں کے ناموں سے ان کی سخاوت، ملازموں کے ناموں سے، مختلف اقسام کے پھول ہونے چاہئیں۔[5] یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ آخر شودروں کا نام پھولوں پر رکھنے کے ضابطہ کا کیا سبب تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کے دوران مختلف ورن کے لوگوں کی خیریت دریافت کرنے کے لیے مختلف اصطلاحوں کے استعمال پر زور نہ دیا جاتا تھا۔ لیکن ناٹیہ شاستر میں آتا ہے کہ ڈرامہ میں دونوں جنس کے ملازمین دستکاروں اور شین کے ستریوں سے گفتگو میں تحکمانہ طرز خطاب کا استعمال ہونا چاہیے۔[6] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نیچی ذات کے لوگوں کو حقارت آمیز طریقہ پر مخاطب کرتے تھے۔ مرچھا کٹکم میں "لونڈی زادے"، "داشتہ عورتوں کی اولاد" اور "حرام زادے" قسم کے گالی کے کلمات نیچی ذات کے لوگوں کو مخاطب کرنے کے سلسلہ میں استعمال ہوئے ہیں۔[7]

ناٹیہ شاستر میں اسٹیج پرادنی ملازمین کی شبیہہ سازی کے لیے چال ڈھال کا بھی ایک مختلف طرز معین کیا گیا ہے۔ اس تحریر کی رو سے ان کے ایک پہلو یا سر یا ایک ہاتھ یا ایک پیر کو نیچا رہنا چاہیے۔

---

[1] جمہوریہ (The Republic) (جووٹ کا ترجمہ) ص ص 7.126

[2] وشنوسمرتی (27)، 6-9۔

[3] Corpus Inscriptionum Indicarum (3)، نمبر 35۔ (533-34)، 9-12

[4] ایضاً نمبر 3 (401-2)، (3)، 1-2۔ موازنہ بہ فلیٹ، حوالۂ سابقہ ص11، فٹ نوٹ 1۔

[5] (17)، 95-99۔

[6] (17)، 73۔

[7] مرچھا کٹکم، ایکٹ (1)، ص5۔ ایکٹ (2) ص63، 64۔ چھانالیا پتہ کے ایسی بعض اصطلاحیں ابھی تک بہار میں مستعمل ہیں۔

اور ان کی آنکھوں کو مختلف چیزوں کی طرف حرکت کرتے ہوئے رہنا چاہیے[1]۔ ایسا سلوک ان پر بے اعتمادی کو ظاہر کرتا ہے اور اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ نیچے طبقوں کے افراد اپنے مالکوں کے روبرو اپنے سروں کو اوپر نہ اٹھا سکتے تھے۔

یاجنہ والکی کا قول ہے کہ ایک معمر شودر عزت کا مستحق ہوتا ہے[2]۔ شروع کے قانون سازوں کے برعکس، وہ اس ضابطہ پر اصرار نہیں کرتا کہ ویش اور شودر مہمانوں سے کام کرانے کے بعد انھیں ملازموں کے ساتھ کھانا کھلایا جائے۔ بہر حال، وہ یہ قرار دیتا ہے کہ مہمانوں کا استقبال اور ان کی ضیافت، ورن کی ترتیب کے اعتبار سے ہونی چاہیے[3]۔ لیکن اس کا یہ ضابطہ کہ کسی مہمان کو شام کے وقت واپس نہ کیا جائے، بلکہ اس کے سامنے جو کچھ موجود ہو پیش کیا جائے[4]۔ کسی مخصوص ورن کے افراد تک ہی محدود نہیں ہے۔ وشیو دیو کی رسم کے اختتام پر چنڈالوں کو کھانا دیے جانے کے متعلق دھرم سوتر کے ضابطہ کو اس عہد میں دہرایا جاتا ہے[5] اور اس فہرست میں غلاموں، شواپچوں اور فقیروں کا اضافہ کیا جاتا ہے[6]۔ اس عہد کی تحریروں میں بہ تکرار آتا ہے کہ کسی برہمن کو شودر کا کھانا نہ قبول کرنا چاہیے کیونکہ یہ اس کی روحانی طاقت کو کم کرتا ہے[7]۔ شانتی پرون، برہمن کو ہڈیوں، چمڑے کا کام کرنے والوں، دھوبیوں اور رنگریزوں کا کھانا کھانے سے منع کرتا ہے[8]۔ یاجنہ والکی کے قول کے مطابق، شودروں اور ذات باہر اشخاص (پتیتہ) کے کھانے کی اسناتکوں کے لیے ممانعت ہے[9]۔ وہ مزید قرار دیتا ہے کہ کسی اسناتک کو ایک ناٹکیے، بانس پھوڑ، سونار،

---

[1] .... یجیادی چےٹادینام (2)، 146۔ 8۔

[2] یاجنہ والکی (1)، 116۔ گوتم کے برخلاف وہ اسی سال کی عمر کی حد مقرر نہیں کرتا۔

[3] ایضاً، (1)، 107۔

[4] ایضاً

[5] اپس تنبہ دھرم سوتر (2)، 4، 9، 5۔ بودھایینہ دھرم سوتر (2)، 3، 5، 11۔

[6] یاجنہ والکی (1)، 103۔ انوشاسن پران (جنوبی ایڈیشن) 154، 22، 250، 15۔

[7] آشومیدھکیہ پرون (جنوبی ہند ایڈیشن) 110، 17۔ 20۔ 61، 44۔ 45۔ برہسپتی، شرادھ کھنڈ، اشلوک 43۔

[8] شانتی پروہ، 37، 22، 23۔ رنگہ جیونہہ کی اصطلاح کا مفہوم رنگریز یا ناٹکیہ ہو سکتا ہے۔

[9] (1)، 160

اسلحہ فروش، دستکار، درزی، رنگریز، کتوں پر گذر اوقات کرنے والے شخص، قصاب، دھوبی یا تیلی کے کھانے کو نہ کھانا چاہیے[1]۔ اسی عہد میں کشتریوں کے لیے شودروں کے کھانے کی ممانعت کا بھی رجحان شروع ہوتا ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ایک کشتری کو ان شودروں کے دیے ہوئے کھانے سے پرہیز کرنا چاہیے جو بدا طواری کے عادی ہوں اور جو کسی پس وپیش کے ہر قسم کے کھانے کھاتے ہوں[2]۔ انوشاسن پرون میں صاف الفاظ میں کہا گیا ہے کہ شودروں کا کھانا کھانے والا شخص زمین کی گندگیوں ہی کو نگلتا ہے، انسانی جسم کی غلاظتوں کو پیتا ہے اور تمام جہان کی آلائشوں میں شرکت کرتا ہے[3]۔ غالباً اس ضابطے سے برہمنوں کو اس طریقے سے باز رکھنا مقصود ہے۔ شودروں کا کھانا قبول کرنے والے یا ویشیوں یا کشتریوں کے ساتھ کھانا کھانے والے برہمنوں کی طہارت کے لیے ریاضتیں متعین کی گئی ہیں[4]۔

شودروں کے کھانے سے مقاطعہ کے ضابطوں کا اطلاق بہت ہی محدود دائرہ میں ہے۔ ان کا اطلاق بیشتر برہمنوں یا اسناتکوں پر جو خاص طور پر برہمن رہے ہوں گے، ہوتا ہے۔ شودر کے گھر برہمن تک کو دودھ دہی پینے کی اجازت ہے[5]۔ مزید برآں، اگر برہمن دوہرا جنم پائے ہوئے اشخاص سے اپنی معاش کے لیے خوراک فراہم کرنے میں معذور رہے تو وہ اسے شودر سے حاصل کر سکتا ہے[6]۔ یاجنہ والکی منو کے اس ضابطہ کو دہراتا ہے کہ ایک اسناتک شودروں میں سے اپنے گلہ بان، اپنے خاندان کے دوست، اپنے غلام، اپنے حجام، اپنے شریک کاشت اور اس شخص سے جو اپنی کفالت کے لیے اپنے کو اس کی سپردگی میں دے دے، کھانا قبول کر سکتا ہے[7]۔ برہسپتی یہ بھی قرار دیتا ہے کہ غلاموں اور گھریلو نوکروں کا بھی کھانا قبول کیا جا سکتا ہے[8]۔

1۔ یاجنہ والکی (1)، 161۔ 5۔ چکریکہ کی اصطلاح کے معنی ایک تیلی، کمہار یا کوچوان ہو سکتے ہیں۔
2۔ انوشاسن پرون (شمالی ہند ایڈیشن) 135، 2۔ 3۔ (جنوبی ہند ایڈیشن) 198، 2۔ 3۔
3۔ ایضاً (شمالی ہند ایڈیشن) 135، 5، (جنوبی ہند ایڈیشن)، 198، 5
4۔ ایضاً (شمالی ہند ایڈیشن)، 136، 20۔ 22، (جنوبی ہند ایڈیشن) 199، 20۔ 22
5۔ اشومیدھکہ پرون (جنوبی ہند ایڈیشن)، 110، 24۔
6۔ ایضاً، 110، 32۔
7۔ (1)، 166
8۔ (15)، 19۔

یہ تخیل کہ دوہرا جنم پائے ہوئے لوگوں کو شودروں کے پسماندہ کھانے کو کھانا یا چھونا چاہیے انتہائی مکروہ تصور کیا جاتا تھا اور اس گناہ کی تلافی کے لیے مناسب ریاضتیں معین تھیں۔[1]

بعض شودر ذاتوں سے بجز چنڈالوں اور دوسرے اچھوتوں کے پانی قبول کرنے کی ممانعت کے متعلق کوئی شہادت نہیں ملتی۔ مرچھکٹکہ سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ شودروں اور برہمنوں کو ایک ہی کنوئیں کو استعمال کرنے کی اجازت تھی۔[2]

یاجنہ والکی بعض اقسام کے کھانوں کو دوہرا جنم پائے اشخاص کے لیے منع کرتا ہے۔ ان لوگوں کو شراب پینے کی اجازت نہیں ہے۔ اس ضابطہ کو توڑنے والی کسی برہمن کی بیوی کے لیے مقررہ ریاضتیں ہیں۔[3] لیکن یاجنہ والکی کے مطابق، اگر کسی شودر کی بیوی شراب پیے تو ان ریاضتوں کو انجام دینا ضروری نہ ہوگا۔[4] شراب پینا ایک ایسی برائی معلوم ہوتی ہے جس میں شودر خاص طور پر مبتلا تھے، کیونکہ امرنے شودر ورگ میں تیز شرابوں اور ان کی تیاری کی مختلف ترکیبوں اور نشہ کے ناموں کی فہرست درج کی ہے۔[5] اسی فصل میں جوئے کے لیے بھی الفاظ آتے ہیں۔[6] پنچ تنترہ میں ایک بنکر کو نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو مارتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔[7] یاجنہ والکی ایک ایسی گائے کے جو مستی کی حالت میں ہو، اور نیز کسی گائے کے بچھڑا پیدا ہونے کے دس دن کے اندر تک اور ایک بغیر بچھڑے کی گائے کے اور اس کے ساتھ ساتھ کسی اونٹنی، کسی ایک کھر والے جانور، کسی عورت، کسی جنگلی جانور یا کسی بھیڑ کے دودھ کے استعمال کو منع کرتا ہے۔[8] دوہرا جنم پائے ہوئے اشخاص کو دیوتاؤں کے چڑھاوے، قربانی پر نذر کی ہوئی اشیا خوردنی، شنگرو (ایک طرح کے مسالہ کی جڑ)، غیر متبرک گوشت، کُکُرمتا، گوشت خور جانور

---

[1] برسپتی: برایشچتہ، اشلوک 34، 86-88۔ اچارہ، اشلوک 87۔

[2] (1) 32۔

[3] یاجنہ والکی (3)، 255-6

[4] یاجنہ والکی کی شرح (3)، 255-6۔

[5] امرکوش (2)، 10، 39-43۔

[6] ایضاً (2)، 10، 44-46۔

[7] پنچ تنترہ، ص 15۔

[8] یاجنہ والکی (1)، 170

اور طوطے، ہنس، واک، چکرواک، وغیرہ اقسام کی متعدد چڑیوں کے کھانے کی ممانعت کی جاتی ہے[1] اور بعض صورتوں میں قانون شکنی کے نتیجہ میں سرزد ہونے والے گناہ کے لیے کفارہ متعین کیا جاتا ہے[2]۔ یاجنہ والکی کا مزید یہ قول ہے کہ پانچ پنجوں والے جانوروں میں سے، دوہرا جنم لیے ہوئے اشخاص کو خارپشت، گھڑیال، کچھوا، ساہی اور خرگوش کو نہ کھانا چاہیے۔ وہ مچھلی کی ان چار قسموں کو بھی متعین کرتا ہے جنھیں یہ اشخاص کھا سکتے ہیں[3]۔ وہ پودوں کی جڑوں، پیاز، لہسن، گاؤں کے سور، کُکرمتہ اور لیک، (پیاز کی قسم کا ایک پودا) کے کھانے کو منع کرتا ہے۔ اس قاعدہ کی خلاف ورزی کرنے والوں کو چاندرائینہ کی ریاضت انجام دینی ہوگی[4]۔ فاہیان سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ پیاز و لہسن کو محض چنڈال کھاتے تھے[5]۔ یاجنہ یہ قرار دیتا ہے کہ شودروں کو غذاء ممنوعہ کے کھانے پر مجبور کرنے والے شخص کو پہلی سزا کے بقدر نصف سزا دی جائے گی اور یہ سزا اونچے درنوں کے افراد کو ایسا کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں بڑھ جائے گی[6]۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ کھانوں کے بعض اقسام شودروں تک کے لیے ممنوع تھے، لیکن یاجنہ والکی ان اقسام کو معین نہیں کرتا۔ اس کے برخلاف دوہرا جنم لیے اشخاص کے لیے ممنوعہ غذاؤں کی فہرست سے واضح طور پر یہ مفہوم نکلتا ہے کہ انھیں شودروں کو استعمال کرنے کی اجازت تھی۔ برہسپتی سمرتی میں درج ہے کہ ملک کے وسطی حصہ میں، مزدور اور دستکار گائے کا گوشت کھاتے ہیں[7]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گاؤ کشی کے خلاف

---

1. ایضاً (1)، 171-173۔
2. ایضاً (1)، 175-6
3. ایضاً (1)، 177-8۔
4. ایضاً (1)، 176۔
5. لگے، بودھوں کی بودش جت پر ایک تحریر، ص 43
6. (2)، 95۔
7. مدعیہ دیشے کرمکرا یوشنیں چہ گواشنو۔ برہسپتی سمرتی، ص 21، اشلوک 128-1۔ امبیدکر کی یہ دلیل ہے کہ گائے کے گوشت کا کھانا، چھوت چھات کی ابتدا کے بنیادی اسباب میں سے ہے [(The Untouchables.) باب 9]۔ لیکن کوئی بات یہ ظاہر نہیں کرتی کہ ان دستکاروں اور مزدوروں کو اچھوت خیال کرتے تھے۔

برہمنوں کی شدید کوششیں بھی اس قدیم عوامی رواج کو روکنے میں بہت کامیاب نہ ہوسکیں۔ ایسا ہی ایک نصیحت آموز قصہ سے بھی جو غالباً وائیو پران میں اس عہد کے دوران شامل کیا گیا تھا، اخذ کیا جاسکتا ہے۔ قصہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ منو ویوُسوت کے لڑکے پرشوہر نے اپنے گرو کی گائے کا گوشت کھایا جس پر چیاون منی نے اسے شودر ہونے کا سراپ دیا[1]۔ چنانچہ مذکورہ بالا بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شودروں کی غذا کے معمولات' دوہرا جنم لیے اشخاص کے معمولات سے تھوڑے مختلف تھے۔

شودروں کو گرہست زندگی بسر کرنے کی اسی طور پر تاکید کی جاتی ہے جیسا کہ کسی بھی دوسرے ورنوں کے افراد کو[2]۔ لیکن شودروں نے خود اپنے شادی بیاہ کے طریقوں کو برقرار رکھا[3]۔ انوشاسن پردن کا دعویٰ ہے کہ تین اونچے ورنوں میں شادی کی تکمیل' منتروں کو پڑھنے کے بعد عورت اور مرد کے ہاتھوں کو ملا دینے سے ہوجاتی ہے، لیکن شودروں کی شادی' جنسی تعلق کے بعد مکمل ہوتی ہے[4]۔ ایک جینی ماخذ میں توسلی کے سوئمبر کے جلسہ گاہ کا حوالہ آتا ہے' جہاں ایک غلام لڑکی نے غلام لڑکوں کی ایک جماعت میں سے اپنے لیے شوہر منتخب کیا[5]۔ متعدد حوالوں سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ بمقابلہ اونچے ورنوں کے شودر برادری کی عورتوں کو زیادہ آزادی کا حاصل رہنا برقرار رہا۔ یاجنہ والکی کی ایک عبارت کی شرح کے سلسلہ میں وشوروپ اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ نیوگ کے موضوع پر سمرتی کی تحریریں شودروں سے متعلق ہیں[6]۔ اور وہ اس کے نظریہ کی تائید' وردھ منو کے دو اشلوک اور وائیو پران کی ایک گاتھا کے حوالے سے کرتا ہے[7]۔ شوہر کے غیر موجود ہونے کی صورت میں' بمقابلہ تین اونچے

---

1. پاٹل' حوالۂ سابقہ، ص 38 میں وائیو پران سے منقول۔
2. مارکنڈیہ پران، ص 69' 72' جو ہزرہ، حوالۂ سابقہ ص 232 میں منقول ہے۔
3. انوشاسن پردن (شمالی ایڈیشن 44' 9' جنوبی ایڈیشن 79' 9) میں اس قدیم قاعدہ کو دہرایا گیا ہے کہ آسورا در پیشاچہ طریقہ' شادی کو غالباً دوہرا جنم لیے ہوئے لوگوں کو نہ اختیار کرنا چاہیے۔
4. اُتمانا مہ تودرنا نامہ منترہ دیتانی سمھ گراھہ۔ وِدا ھکرتمہ چا ھوھہ شودرا نامہ سمپریو گو ہتہ۔ انوشاسن پران (جنوبی ایڈیشن) 249' 9۔
5. برھتہ کلپہ بھاشیہ' 2' 3446' جس کا حوالہ جین' حوالۂ سابقہ، ص 159 میں آیا ہے۔
6. ایو متا چھودرآنامہ منوگا دھیکارہہ اُکتھ، یاجنہ والکی (1)' 69 پر کین' دھرم شاستر کی تاریخ' (1) حصہ (1)' 604۔
7. متن جن کا حوالہ' کین کی' دھرم شاستر کی تاریخ' (2)' حصہ (1) ص ص 604۔ 5 میں آیا ہے۔

ورنوں کی عورتوں کے، شودر عورت کے لیے اپنی شادی کو فسخ کرا کے دوسرا شوہر حاصل کر لینا زیادہ آسان تھا۔ ایسی صورت میں 'انوشاسن پرون' شودر عورت کے لیے انتظار کی محض ایک برس کی مدت معین کرتا ہے۔[1] لیکن نارد، ویش، کشتری اور برہمن عورتوں کے لیے انتظار کی مدت کے تعین کے ضمن میں صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ شودر عورت کے لیے جس کا شوہر سفر میں ہو، انتظار کی کوئی ایسی معینہ مدت نہیں ہے۔[2] پھر گلہ بانوں، روغن سازوں شراب کشید کرنے والوں وغیرہ کی بیویوں کو اپنے شوہروں کے قرضوں کو ادا کرنے کے قاعدہ کی بار بار تکرار سے[3] یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شودر عورتیں روزی کے معاملہ میں ہمیشہ اپنے مزدوروں پر منحصر نہ رہا کرتی تھیں۔

وشنو کا قول ہے کہ ایسی لڑکی کو جس کی بالغ ہو جانے پر شادی نہ کی گئی ہو ایک نیچے درجہ کی عورت تصور کرنا چاہیے۔[4] شارح نندراجہ کی رائے کے مطابق اس قاعدہ کا اطلاق محض نیچی ذاتوں[5] کی نوجوان عورتوں پر ہوتا تھا لیکن اصل تحریر سے اس مفروضہ کی تائید نہیں ہوتی۔

یہ خیال کہ اونچے ورنوں کے لوگ نیچے ورنوں کی عورتوں کو اپنی بیویاں بنا سکتے تھے، اس عہد کی تحریروں میں بھی ظاہر کیا جاتا ہے۔[6] لیکن اس کے ساتھ یہ تجویز بھی ملتی ہے کہ نیچے طبقہ یعنی شودر عورتوں کو لذت نفس کی خاطر بیویاں بنانا چاہیے۔[7] کام سوتر میں ملازماؤں یعنی کمبھ داسیوں (پانی لانے والی ملازمائیں یا فاحشہ عورتیں) دھوبیوں اور بنکروں کی بیویوں کو، طوائفوں سے ممیز نہیں کیا گیا ہے۔[8] اس تصنیف کی رو سے، شودر عورت سے مباشرت کی نہ تو ممانعت ہے اور نہ اسے ایک عقل کا کام قرار دیا جاتا ہے۔[9] وات سابینہ اپنے اپنے ورن کے اندر شادی کو پسند کرتا ہے۔[10]

---

1. انوشاسن پرون (جنوبی ایڈیشن)، ۱۴۹، 15-11۔
2. (12)، ۱۰۰
3. یا جنہ والکی (1)، 48۔ کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 568۔
4. وشنو سمرتی (24)، 41۔
5. 'مشرق کی مقدس کتابیں'، (7)، ۱۰۹، فٹ نوٹ 41۔
6. نارد سمرتی (12)، 4-6۔ انوشاسن پرون (شمالی ایڈیشن) ۴۴، ۱۱؛ (جنوبی ایڈیشن) ۷۹، 11۔
7. انوشاسن پرون (شمالی ایڈیشن) ۴۴، 12 و 13
8. (6)، 6، 54 معہ شرح کے۔
9. کام سوتر، (1)، 5، 3۔
10. ایضاً (3)، 1، 1۔

اس تخئیل کی کہ برہمن کو شودر عورت سے بیاہ کرنا چاہیے یا اس سے مباشرت کرنا چاہیے یا لڑکے پیدا کرنا چاہیے، خاص طور پر اس عہد کی تحریروں میں بہت زیادہ ممانعت کی جاتی ہے[1] لیکن اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی مثالیں بھی موجود ہیں۔ مرچھکا تکہ میں چارودت برہمن کا دسنتہ سینا طوائف کے ساتھ بیاہ کرنا بیان کیا گیا ہے، حالانکہ ایسا بادشاہ کی خصوصی اجازت کے تحت پیش آیا تھا۔[2] اسی ڈرامہ میں شرویلکا برہمن کو اپنی کنیز مدنیکا کے ساتھ بیاہ کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے[3]۔ اس عہد کی تحریریں، کشتریوں کی شودر عورتوں کے ساتھ بیاہ کرنے کی مثالیں بھی فراہم کرتی ہیں[4]۔

مخلوط ذاتوں کے اصل کے نظریہ کی بار بار تکرار سے یہ سمجھا ملتا ہے کہ اونچے ورنوں کے افراد کے درمیان شادی بیاہ کا رواج بالکل مفقود نہ تھا۔[5] انوشاسن پردن میں پندرہ قدیم مخلوط ذاتوں کا ذکر آتا ہے[6] اور اس میں چھ نئی ذاتوں یعنی ماسوں، سودا روکروں، کشودروں، سوگندھو کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ انھیں ناگدھی عورتوں کے پیٹ سے چار ورنوں کے بدچلن لوگوں کا پیدا کیا ہوا بتایا گیا ہے[7]۔ اس میں مدرنابھوں کا بھی ذکر آتا ہے جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ نشادوں کی اولاد ہیں اور انھیں گدھے گاڑیوں پر سواری کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے۔[8] وراتیہ کو ایک ایسا شخص نہیں

---

1. یاجنہ والکی (1)، 56-57۔ برہسپتی سمرتی، آپدھرم، اشلوک 47، سمسکار، اشلوک 375-7۔ انوشاسن پردن (شمالی ایڈیشن) 44، 13، 47، 8-9۔ آشومیدھیکہ پردن (جنوبی ایڈیشن) 117، 15۔ اگر کوئی شخص کسی بیکاسی کے ساتھ مباشرت کرے تو وہ پراک کی ریاضت انجام دے کر پاک ہو سکتا ہے۔ برہسپتی سمرتی، پرآیہ شچتہ، اشلوک 70۔
2. مرچھکا تکہ، ایکٹ 10۔
3. 8 صدی عیسوی کے ایک کتبہ کی تحریر سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ لوک ناتھ حکمران جو ایک برہمن تھا کے ناہالی مورث نے اپنی شودر بیوی سے ایک لڑکا پیدا کیا۔ Epigraphia، Indica کلکتہ و دہلی (15)، ص 301۔
4. مالوی کاگنی مترہ (1)، ص 10۔ جین، حوالۂ سابقہ ص ص 155-6۔
5. یاجنہ والکی (1)، 91-94۔ نارد سمرتی (12)، 108، 111، 113۔ امرکوش (2)، 10، 1-4
6. انوشاسن پردن (شمالی ایڈیشن) 48، 5-17۔ (جنوبی ایڈیشن) 82، 5-27 (جنوبی ایڈیشن) 84، 17
7. ایضاً (شمالی ایڈیشن) 47، 22۔ (جنوبی ایڈیشن) 83، 22
8. ایضاً (شمالی ایڈیشن) 47، 23 (جنوبی ایڈیشن) 83، 23

بیان کیا جاتا جو دوسرا جنم پائے ہوئے لوگوں کی خدمت سے محروم کر دیا گیا ہو بلکہ اسے ایک ایسا شخص بتایا گیا ہے جسے کسی شودر نے ایک کشتری عورت سے پیدا کیا ہو اور[1] اسے چنڈالوں کے زمرہ میں رکھتے ہیں[2]۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دیدیہ کو شودر کسی ویش عورت سے پیدا کرتا ہے[3]۔ یہ ابتدائی ایام میں معالجین کو نیچی نظر سے دیکھے جانے کی ایک مثال ہے۔ امرکوش میں ایک نئی ذات یعنی ماہشیو کا پہلی مرتبہ ذکر آتا ہے جنھیں کشتریوں کی ویش (آریہ) عورتوں سے اولاد بیان کیا گیا ہے۔ غالباً یہ ماہشوں کے مرادف تھے، جنھیں دراوڑوں، کالنگوں، پلندوں، اُشی نروں، کولی سرپوں، شاکوں، یونوں اور کام بوجوں کے ساتھ ساتھ نیچے درجہ کا شودر بیان کیا گیا ہے[4]۔ گو کہ ورنوں کے باہمی اختلاط کے نتیجہ میں نئی ذاتوں کے وجود میں آنے کا نظریہ محض خیالی تھا، لیکن اس وقت اس نے سماجی ارتقا کی روش کو متاثر کیا ہوگا کیونکہ ہمارے زمانہ میں بھی پوربی نیپال میں ایسی مثالیں دکھائی دیتی ہیں۔

اس عہد کی قانون کی کتابیں، شودروں اور اچھوتوں کے درمیان تفریق کو برقرار رکھتی ہیں۔ چنانچہ یاجنہ والکی قرار دیتا ہے کہ چنڈال عورت کے ساتھ مباشرت کرنے والا شودر گھٹ کر اسی کی حیثیت کا ہو جاتا ہے[5]۔ متعدد تحریروں میں شودروں اور شواپکوں کو علاحدہ علاحدہ بیان کیا جاتا ہے[6] لیکن امرکوش میں مخلوط ذاتوں اور اچھوتوں کو شودر برادری کے جزو کے طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ اس تصنیف کے شودر ورگ میں کرن، امبشٹھ، اودگر غالباً (اوگر) ماگدھ، ماہش، کشتر، سوت، ویدیھک، رتھ کار اور چنڈال کی دس مخلوط ذاتوں کو شامل کیا گیا ہے[7]۔ مگر ویدیھک ویش ورگ میں بھی شامل ہیں[8]۔

---

[1] ایضاً (جنوبی ایڈیشن) 49، 9
[2] ایضاً (جنوبی ایڈیشن) 84، 25
[3] ایضاً (شمالی ایڈیشن) 49، 9
[4] ایضاً (کلکتہ) 33، 21-23
[5] (2)، 196
[6] کاتیاین سمرتی، اشلوک 351 - اشومیدھیکہ پرون (جنوبی ایڈیشن) 115، 19
[7] امرکوش (2)، 10، 1-4
[8] ایضاً (2)، 9، 78

امرکوش، چنڈالوں کے دس نام لکھتا ہے۔ ابتدائی تحریروں میں ان میں سے بعض، مثلاً پلو، دیواکیرتی اور جنان گم کا شاذ ہی ذکر آتا ہے۔[1] اس سے ہم یہ اندازہ کرسکتے ہیں کہ اس اچھوت ذات کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ یہ بات اس امر سے بھی اخذ کی جاسکتی ہے کہ باوجودیکہ اس سے پہلے کے یونانی مصنفین، چنڈالوں کا ذکر نہیں کرتے، پھر بھی یہ لوگ فاہیان کی خصوصی توجہ کا مرکز بنے۔[2]

ڈومب لوگوں نے جو بعد کے دنوں میں ایک کثیر التعداد طبقہ کے طور پر شمالی ہندوستان میں ابھرے، گپت عہد میں ایک ذات کی شکل اختیار کرلی تھی۔ جینی مآخذ انھیں ایک حقیر طبقہ کے طور پر بیان کرتے ہیں۔[3] وہ غالباً ایک قدیم قبائلی قوم کے لوگ تھے جو براہمنی سماج کے نچلے طبقوں میں مدغم کرلیے گئے تھے۔ امرکوش کے شودر ورگ میں کیراتوں، شابروں اور پلندوں کے، ایسے وحشی قبیلے بشمول ملیچھوں کے درج ہیں۔[4] جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قبائلی آبادی کی ایک کثیر تعداد شودر برادری میں ضم کی جارہی تھی۔

اس عہد کے دوران، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اچھوتوں کی تعداد میں صرف اضافہ ہی نہیں ہوا بلکہ چھوت چھات کے رواج نے بھی کچھ شدت پکڑی۔ برہسپتی سمرتی کسی چنڈال کو چھونے سے جو گناہ ہوتا ہے، اس کے کفارہ کے لیے ایک ریاضت معین کرتی ہے۔[5] فاہیان سے ہمیں یہ اطلاع ملتی ہے کہ ایک چنڈال شہر کے پھاٹک یا چوک بازار میں داخل ہوتے وقت لکڑی کے ایک ڈنڈے کو پیٹتا ہے تاکہ لوگ اس کی آمد کی پہلے سے اطلاع پاکر اس سے پرہیز کریں۔[6] مارکنڈیہ پران میں کسی انیتاج یا انتیہ

---

[1] ایضاً (2)، 10، 20۔
[2] لگے، 'بودھوں کی بادشاہت پر ایک تحریر'، ص 43۔
[3] دیادہارہ بھاشیہ 3، 92۔ نشیتھی چورنی (11)، ص 747 جس کا حوالہ جین، حوالۂ سابقہ ص 365 میں آیا ہے۔
[4] امرکوش (2)، 10، 11-10۔
[5] برہسپتی سمرتی، پرایشچتہ، اشلوک 49-50۔ اگر واجین دلا کو کوئی شوا پاکر چھودے تو اس کے لیے ایک ریاضت معین کی جاتی ہے (ایضاً، پرایشچتہ، اشلوک 87)۔
[6] لگے، حوالۂ سابقہ، ص 43۔

وسائن کو دیکھنے والے شخص کو پاک کرنے کے لیے ایک رسم مقرر کی گئی ہے[1] لیکن خاص طور پر چنڈالوں ہی کے معاملہ میں چھوت چھات برتی جاتی تھی۔ ڈومبوں کے اچھوت شمار کیے جانے کی کوئی براہ راست سند دستیاب نہیں ہوتی۔ اسی طور پر کوئی بات ایسی نہیں ملتی جس سے یہ ظاہر کہ چرمہ کار لوگ جو بعد کے دنوں میں اچھوت شمار ہونے لگے، اس عہد میں بھی اچھوت خیال کیے جاتے تھے۔

مخلوط ذاتوں اور اچھوتوں کے پیشوں کے متعلق نئی تاریخی شہادتیں زیادہ نہیں ملتیں۔ انوشاسن پرون میں منو کا یہ قاعدہ کہ ان ذاتوں کی شناخت ان کے پیشوں سے ہوتی ہے، دہرایا گیا ہے[2] چنڈالوں کا سڑکوں کی صفائی، مرگھٹوں کے کام، مجرموں کو پھانسی دینے اور رات کے وقت چوروں کا پتہ چلانے میں لگایا جانا برقرار رہا۔[3] شودروں کے نچلے طبقوں کا ایک خاص پیشہ شکار تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ امرکوش شودر ورگ میں محض چڑی ماروں اور شکاریوں ہی کو نہیں[4] بلکہ معمولی کتوں، شکار کے لیے سدھائے ہوئے کتوں، گاؤں کے پالتو سوروں اور دائیں پہلو پر زخم کھائے ہرنوں کو بھی درج فہرست کرتا ہے[5] اسی طور پر اس ورگ میں چڑیوں کے پھنسانے کے پھندے، جال، رسی اور زنجیروں کا ذکر بھی آتا ہے[6]۔ فاہیان سے ہمیں اطلاع ملتی ہے کہ چنڈال، ماہی گیر اور شکاری ہوتے ہیں اور زندہ اور ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت بیچتے ہیں[7] لیکن کالیداس چنڈالوں کو چڑی ماروں اور ماہی گیروں سے علاحدہ بیان کرتا ہے، حالانکہ یہ سب ایک ہی زمرہ سے متعلق ہیں[8]۔ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد کے دوران چنڈال، بنیادی طور پر شکاری نہ تھے، حالانکہ ہو سکتا ہے کہ شکار ان کے ضمنی پیشوں

---

[1] 25، 34-36۔

[2] انوشاسن پرون (شمالی ایڈیشن) 47، 26-30 (جنوبی ایڈیشن) 83، 29-30۔

[3] مہا وستو (10)، 93۔ دیاو بار ابھاشیہ 7، 449-452، ص79۔ نارد (16)، 26۔

[4] امرکوش (2)، 10، 14

[5] ایضاً (2)، 10، 22-24۔

[6] ایضاً (2)، 10، 26-27

[7] لگے، حوالہ سابقہ ص43۔ گائیلس، چنڈال کی اصطلاح کا ترجمہ پلید لوگوں (جذامیوں)، کے طور پر کرتا ہے۔ حوالہ سابقہ ص21

[8] اپادھیائے، کالیداس کی تحریروں میں ہندوستان، INDIA IN KALIDASA ص179

میں سے ایک رہا ہو۔ ایک جینی ماخذ میں آتا ہے کہ میدہ لوگ دن و رات تیر کمان سے جانوروں کا شکار کیا کرتے تھے[1]۔ ہمیں یہ بھی اطلاع ملتی ہے کہ شواپکے کتوں کا گوشت پکایا کرتے اور کمان کے تانت فروخت کیا کرتے تھے[2]۔

مخلوط ذاتوں خصوصاً چنڈالوں کے آداب و رسوم اور مذہبی عقائد کے متعلق کچھ معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔ ان ذاتوں کے خاص زیورات لوہے کی اشیا تھیں[3] اور یہ موضعوں کی آبادیوں کے باہر رہا کرتے تھے۔ ایک چنڈال کو کتوں اور گدھوں کی اڑائی ہوئی دھول میں اٹا ہوا دکھایا گیا ہے[4]۔ فاہیان سے بھی یہ اطلاع ملتی ہے کہ صرف چنڈال ہی نشہ آور شرابیں پیتے اور پیاز و لہسن کھاتے ہیں[5]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خاص طور پر ان چیزوں کے عادی تھے۔ شکاری اور چڑی مار ہونے کے باعث گوشت خوری قدرتی طور پر ان کی عادت میں داخل تھی[6]۔ ایک بودھی ماخذ میں واضح الفاظ میں آتا ہے کہ گوشت خور بار بار چنڈالوں، پکشوں اور ڈومبوں کے خاندان میں جنم لیتے ہیں[7]۔ اس میں یہ بھی آتا ہے کہ جب کوئی کتا دور ہی سے گوشت کے خواہشمند لوگوں کو دیکھتا ہے تو خوف زدہ ہو جاتا ہے اور سوچتا ہے کہ "یہ لوگ موت کا کاروبار کرنے والے ہیں اور یہ ہمیں مار ڈالیں گے[8]۔"

گانا، غالباً لوگوں کی تفریح کی خاطر، ڈومیوں کا ایک خاص پیشہ معلوم ہوتا ہے[9]۔ یہ لوگ

---

1. بھرت کلپہ بھاشیہ۔ گاتھا، 2766
2. ویہ دہارہ بھاشیہ 3، 92 نشیتھ چورنی (2)، ص 747 جس کا حوالہ جین، حوالہ سابقہ، ص 365 میں آتا ہے۔
3. انوشاسن پردن (شمالی ایڈیشن) 47، 32 (جنوبی ایڈیشن) 83، 32۔
4. ایضاً (شمالی ایڈیشن) 101، 3 (جنوبی ایڈیشن) 158، 4
5. لگے، حوالہ سابقہ، ص 43۔
6. موازنہ بہ مرچھکاٹکم (10)
7. لنکاوتار سوتر ص 258
8. ایضاً، ص 245
9. یہ لوگ نیچے درجہ کے گویوں کی ذات کے تھے جو شمالی ہندوستان کے ابتدائی باشندوں کی نمائندگی کرتے تھے۔ جین، حوالہ سابقہ ص 365۔

گانے بجانے اور غلہ صاف کرنے کی ٹوکریاں اور اس قسم کی دوسری چیزیں فروخت کرکے اپنی گذراوقات کرتے تھے[1] امرکوش کے شودرورگ میں ایک قسم کے بازائی باجہ۔ چنڈالیکا کا بھی ذکر آتا ہے[2] جس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ چنڈالوں کا بھی عوام کو تفریح فراہم کرنے میں کچھ حصہ تھا۔

ڈومبوں اور ماتنگوں کے اپنے خود دیوتا تھے جنھیں یکّتے (جکّھے) کہتے تھے[3]۔ ایک جینی ماخذ کی اطلاع کے مطابق ماتنگوں کے جھکّوں نام کے دیوتاؤں کے مندر قریبی زمانے میں مرے ہوئے انسانوں کی ہڈیوں پر بنائے جاتے تھے[4]۔ یہ رواج غالباً چنڈالوں کے مرگھٹ سے تعلق کی بنا پر تھا۔

اچھوتوں، خصوصاً چنڈالوں کا ذکر بہت ہی حقارت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یہ لکھا ہوا ہے کہ ناپاکی، جھوٹ، چوری، بے راہ روی، بے معنی جھگڑے، جذبات کی شدت، غصہ اور حرص، انتیا وسائنوں کے خصوصی اوصاف ہیں[5]۔ خونخواری، چنڈالوں کی سیرت کا ایک امتیازی وصف معلوم ہوتا ہے۔ مرتھیکا تک میں چنڈال یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہر چند کہ وہ ان کی نسل میں پیدا ہوئے ہیں، مگر وہ چنڈال نہیں ہیں اور چنڈال وگنہگار وہ لوگ ہیں جو راست باز انسان پر ظلم کریں[6]۔ ایک بودھی تحریر میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ جو برہمن، ہرکس وناکس کے ساتھ سچائی، زہد، ضبطِ نفس اور تلافی کا معاملہ نہیں کرتا وہ ایک چنڈال کے مانند ہوتا ہے[7]۔ اسی انداز میں یہ بھی ضابطہ معین کیا جاتا ہے کہ، مخلوط ذاتوں کے لوگ گائے اور برہمنوں کی خدمت، ظلم سے پرہیز، رحم دلی، صدق گوئی اور عفو ودرگذر، پاعمل، اور بوقت ضرورت دوسروں کو بچانے کی خاطر اپنی زندگیاں تک قربان کرکے، کامیابی حاصل کرسکتے ہیں[8]۔

---

[1] جین، حوالۂ سابقہ ص 166، 32۔

[2] (2)، 10، 31، 32۔

[3] جین حوالۂ سابقہ ص ص 230-223 بہار کی ڈنیچی ذات کے لوگوں میں حبوّا اور حبشیوں کے متعلق گانے اب بھی رائج ہیں۔

[4] آدشیک چورنی (2)، ص 294 جو جین، حوالۂ سابقہ ص 222 میں منقول ہے۔

[5] بھاگوت پران (11)، 17، 20۔ موازنہ بہ (7)، 11، 30۔

[6] (10)، 22۔

[7] وجرسوچی (شانتی نیکتن) اشلوک 16، ص 5

[8] انوشاسن پرون (شمالی ایڈیشن) 47، 33-35 (جنوبی ایڈیشن) 83، 33-5۔

شانتی پردن میں اس بات کی پہلی بار تاکید کی جاتی ہے کہ چاروں درنوں کے افراد وید کو ضرور سنیں[1] اور یہ کہ ہر شخص شودر سے بھی علم ضرور حاصل کرے[2]۔ یہ قوانین، منو کے قاعدہ کی سراسر ضد ہیں، کیونکہ منو ان صورتوں میں شدید سزائیں تجویز کرتا ہے۔ شانتی پردن کی تعلیمات کی راہ میں شودروں کو وید کی تعلیم دیے جانے کے خلاف گہرے تعصب سے مزاحمت پیدا ہوئی ہوگی[3]۔ لیکن شودروں کو رزمیہ تحریروں اور پرانوں کے پڑھنے کی قطعی اجازت تھی۔ بھاگوت پران میں آتا ہے کہ وید کے بجائے، مہابھارت کو عورتوں اور شودروں کے لیے مخصوص کیا گیا ہے[4]۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ شودر مہابھارت کو محض سن سکتے تھے یا پڑھ بھی سکتے تھے۔ لیکن، پرانوں کے لیے، بھوشیت پران میں آتا ہے کہ شودروں کو انھیں ہرگز نہ پڑھنا چاہیے۔ وہ انھیں محض سن سکتے ہیں[5]۔ پرانوں اور رزمیہ تحریروں کے قصوں کو ہر طبقہ کے لوگوں کو ان کے فائدہ اور نجات کے لیے پڑھ کر سنانے کے مذہبی فریضہ، کی ابتدا غالباً گپت عہد میں ہوئی۔

ناٹیہ شاستر یا ڈرامہ کا فن، علم کی ایک دوسری شاخ تھی جس کے دروازے، شودروں پر کھولے گئے۔ اسے پانچواں وید بیان کیا گیا ہے جو چار ویدوں کے عناصر پر مشتمل تھا اور جس سے ہر ذات کے لوگ لطف اندوز ہو سکتے تھے[6]۔ اس کے علاوہ، یوگ[7] کے دو فلسفیانہ نظام اور سانکھیہ[8] جنھوں نے

---

[1] شراوے چ چتورو ورنان۔ مہابھارت (12)، 328، 49 جس کا ہاپکنس 'ہندوستان کے مذاہب' (The Religions of India) صفحہ 425 میں حوالہ آیا ہے۔

[2] پراپیہ جنانم... شودرا دپی۔ مہابھارت (12)، 319، صفحہ 87 دما بعد جس کا ایضاً میں حوالہ آیا ہے۔

[3] مارکنڈیہ پران (21)، 31۔ ناٹیہ شاستر (1)، 14۔

[4] استری شودر دوِجہ بندھونا م تریئی نہ شروتی گوچرا۔ کرمہ شریسی مڈھانا مہ شریا ایو م بھویدیہہ۔ اِتی بھارت اکھیانمہ کرپیا منینہ کرتمہ۔ بھاگوت پران (1)، 4، 25۔

[5] .... شروتویا میوہ شودرینہ نا دھیئت ڈِتیمہ کداچنہ۔ بھوشیت پران (1) (1)، 72۔

[6] ناٹیہ شاستر (1)، 12، 13

[7] پتنجلی کا یوگ سوتر غالباً تیسری صدی عیسوی سے پرانا نہیں ہے۔ کیتھ، سانکھیہ نظام، صفحہ 57

[8] وشو بندھو کی چینی شہادت کی رو سے جو غالباً تقریباً 300ء کا تھا، سانکھیہ کاریکا کا مصنف ایشور کرشنا ایک قبل کا ہمعصر تھا۔

گپت عہد کے دوران اپنی مکمل شکل اختیار کی، کے مطالعہ کی بھی شودروں کو اجازت تھی۔ یہ امر کہ سانکھیہ نظام کی رو سے اس معاملہ میں ویدبھی ثبوت فراہم کرتا تھا لہٰذا ہر شخص کی اس نظام تک دسترس کے ہونے کے متناقص نہ تھا۔ اسی طور پر رزمیہ کو بھی جس میں وید کے اقتباسات ملتے ہیں، شودر سُن سکتے تھے[2]۔

گپت عہد میں تعلیم یافتہ شودروں کی بھی مثالیں ملتی ہیں۔ یاجنہ والکی کی ایک عبارت سے ملازموں کے معلّم کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے[3]۔ مرچھکا تکہ میں نچ، تسکاری کی سرزنش کرتا ہے: "اے نیچی ذات کے انسان تو ویدوں کے مفہوم کی بات کرتا ہے۔ پھر بھی تیری زبان کٹ کر نہیں گرتی۔"[4] وجرسوچی بھی ان شودروں کا ذکر کرکے جو ویدوں، علم قواعد، میماسا، سانکھیہ، ویشیشیکہ، لگنۃ وغیرہ کے عالم تھے ذکر کرکے تعلیم یافتہ شودروں کی موجودگی کی تصدیق کرتا ہے[5]۔ یہ بیان بودھوں کے متعلق نہیں، بلکہ مخصوص طور پر شودروں کے متعلق ہے، کیونکہ بودھوں کو بودھی محاورہ میں نہیں بلکہ براہمنی محاورہ میں شودر کا مقام دیا گیا ہے۔ جیسوال کا خیال ہے کہ وہ عالم اور سنسکرت بولنے والے سنودر جن کا بودھی تحریروں میں حوالہ آیا ہے، شودر عورتوں کے بطن سے برہمنوں کے لڑکے تھے[6]۔ ایسا ممکن ہوسکتا ہے، لیکن شودروں کے کچھ ترقی یافتہ طبقے جنھوں نے اپنے بھائیوں کی بہتری کے لیے کوششیں کیں، تعلیم یافتہ رہے ہوں گے۔

بہرحال، اس میں ذرا شک نہیں کہ اونچے درنوں کے افراد کے بالمقابل، شودروں کی سماجی سطح کمتر تھی۔ چنانچہ ڈراموں میں سنسکرت بولنے والے اونچے طبقہ کے افراد کی شستہ زبان کے مقابلہ میں، ہم عورتوں اور نیچی ذات کے لوگوں کو ہمیشہ گنواروں کی زبان یعنی پراکرت کو بولتا ہوا پاتے ہیں[7]۔ ناٹیہ شاستر میں آتا ہے کہ رانیاں، درباری اور فنکار عورتیں بہرحال، سنسکرت زبان کو حالات کے

---

[1] ایضاً ص۱۵۵۔

[2] کیتھ سانکھیہ نظام، ص۱۵۵

[3] پرتکا دھیاپکہ۔ یاجنہ والکی (1)، 223۔

[4] ویدآرتھان پراکر تلتسوام ودسی نہ چہ تے جہرا بنیتہ (۹)، 21۔

[5] وجرسوچی (۴۱) ص۵

[6] منو اور یاجنہ والکی، ص241

[7] ناٹیہ شاستر (17)، 37۔

مطابق استعمال کر سکتی ہیں[1]۔ بعض اوقات پراکرت زبان کی مختلف شاخوں کے استعمال میں بھی تفریق برتی جاتی تھی۔ ڈرامہ میں اونچی حیثیت کے افراد کے لیے سورسینی استعمال ہوتی تھی اور نیچی حیثیت کے لوگوں کے لیے ماگدھی مخصوص تھی[2]۔ ناٹیہ شاستر، چنڈالوں، بلکسوں وغیرہ کے ایسے مختلف قبیلوں اور پیشوں کے لیے مقامی بولیوں (وبھاشاؤں) کو مخصوص کرتا ہے[3]۔ ان تمام باتوں سے یہ سجھاؤ ملتا ہے کہ نیچے طبقوں کے افراد کو ادبی تعلیم، جو انھیں سنسکرت کی شستہ زبان بولنے کا اہل بناتی، نہ دی جاتی تھی۔

یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ بحیثیت فوجی تعلیم کے ایک طالب علم کے، شودر کو اپنین کی رسم سے گذرنا ہوتا تھا جس میں وید کے منتر پڑھے جاتے تھے[4]۔ لیکن دھرزوید سمھیتا میں کسی ایسی رسم کا حوالہ نہیں آتا۔ دستکاروں کی حیثیت سے شودروں کی اپنے کنبے کے اندر یا باہری ماہروں کی نگرانی میں، پیشہ ورانہ یا فنی تعلیم کا سلسلہ غالباً جاری رہا لیکن وہ ادبی علوم سے دور رکھے گئے۔ پھر بھی یہ ایک واضح امر ہے کہ گپت عہد کی تحریروں کا شودروں کی تعلیم کے متعلق رویہ محض فراخ دلانہ ہی نہیں ہے بلکہ ان سے چند تعلیم یافتہ شودروں کی موجودگی کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔

یہ پرانا مقولہ کہ شودر مذہبی حقوق سے محروم تھے، اس عہد میں دہرایا گیا ہے[5]۔ یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ تین اونچے ورنوں کی خدمت کرنا ان کے لیے یگ انجام دینے کے مساوی ہے[6]۔ خدا کے منکروں، ورانیتوں اور غلاموں کو پاک کیے ہوئے پانی کے دینے متعلق نارد کی ممانعت اسی رویہ سے مطابقت رکھتی ہے[7]۔ لیکن وشنو کا یہ ضابطہ ہے کہ مخصوص عورتوں میں ایک شودر کو پاک شراب کو نذر

---

1. ایضاً (17)، 39
2. کیتھ، سنسکرت ادب کی تاریخ، ص 31
3. (17)، 54-56
4. مکرجی، قدیم ہندوستانی تعلیم، (Ancient Indian Education)، ص 327
5. یاجنہ والکی (3)، 262۔ انوشاسن پردن (جنوبی ایڈیشن) 149، 13۔ موازنہ بہ شانتی پردہ، 70، 5۔
6. شودرا پریچارا ریجنا ہر.... انوشاسن پردن (جنوبی ایڈیشن)، 147، 1۔ موازنہ برہما ندہ پران (2)، 29، 55۔
7. (1)، 332۔

دکوشش) کرنے کی آزمائشی سزا برداشت کرنی ہوتی ہے۔[1] ہمیں شودروں کی مذہبی حیثیت میں تبدیلیوں کی دوسری علامات بھی ملتی ہیں۔ مارکنڈیہ پران دان دینے اور قربانی کرنے (یجنہ) کو شودر کے فرائض کے ساتھ مخصوص کرتا ہے۔[2] اس میں کوئی شک نہیں کہ شودروں کو پانچ بڑی قربانیاں (پنچ مہا یجنہ) کرنے کا حق عطا کیا گیا تھا۔[3] منو اسے صاف طور پر نہیں بیان کرتا، مگر یاجنہ والکی واضح کرتا ہے کہ شودر پانچ قربانیوں کو نمسکار منتر کے ساتھ کر سکتا ہے۔[4] ہاپکنس کا یہ قول کہ یہ بیان شودروں کے متعلق نہیں ہے درست نہیں[5] کیونکہ اس کی تصدیق دیگر ذرائع سے بھی ہوتی ہے۔[6] حالانکہ منو قربانی میں داخلہ (یجنہ دیکشا) کو دوبارہ جنم پائے ہوئے شخص کے لیے ایک نیا جنم تصور کرتا ہے،[7] لیکن یاجنہ والکی کی متوازی عبارت میں اس خصوصی حق کا ذکر نہیں آتا ہے۔[8] یہ یاجنہ کے فراخ دلانہ رویہ سے مطابقت رکھتا ہے جو شودروں کو قربانی کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ شانتی پرون میں یہ غیر مبہم اعلان ملتا ہے کہ تریٔی (تین وید) شودر کو سواہا کار، نمسکار اور منتر کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں اور وہ اس بات کا بھی اضافہ کرتا ہے کہ اسی طور پر وہ پاک کیے جانے کے بعد پہلے دو کی مدد سے پاک یجنوں کو انجام دے سکتا ہے۔[9] اس اصلاح کے جواز میں شودر پیجون کی نظیر پیش کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قدیم

---

[1] (۹)، 10

[2] 2.8، 7-8۔

[3] برہمانڈہ پران (2)، 12، 19۔ یہ پانچ مذہبی اعمال برہمہ یجنہ، پتر یجنہ، دیوہ، بلی اور نر یجنہ تھے۔ منو (3)، 79-70۔

[4] یاجنہ والکی سمرتی (1)، 121

[5] ہاپکنس منو میں چار ذاتوں کے باہمی رشتے، ص65، فٹ نوٹ 1

[6] برہمانڈہ پران (3)، 12، 19

[7] منو (2)، 169

[8] یاجنہ والکی سمرتی، (1)، 39۔

[9] سواہا کار ونمسکار منترم شودرے ودھیتے۔ تابھیا مرشودر پاکہ یجنیر یاجت ورت وانسوایم۔ شانتی پرو، 60، 36۔ مخطوطات کا مرکزی مجموعہ شودروں کو اجازت دیے گئے یجنہ اور دوبارہ جنم لیے ہوئے اشخاص کے یجنہ میں تفریق کرتا ہے۔ یہ شودروں کو سواہا کارہ، نمسکارہ اور منترہ کے استعمال سے منع کرتا ہے، مگر اسے بغیر دکیشا ورت کے پاک یجنوں کو انجام دینے کی اجازت

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

زمانہ میں اس نے ایک پاک یجنہ انجام دیا تھا اور او رائیندوگنی (ایک دن کی قربانی) کے قاعدہ کے مطابق، اس نے چاول سے بھرے ایک سو ہزار برتنوں (پورنہ پاتروں) کا دان دیا۔[1] اس سے زمانۂ حال کے سماجی مصلحین کی اس کے مماثل روش کی جو بیواؤں کی دوسری شادی اور طلاق وغیرہ کی موافقت میں پرانی نظیریں ڈھونڈھ نکالتے ہیں، یاد تازہ ہوتی ہے۔ شانتی پرون، شودروں کو گھریلو قربانیاں انجام دینے کی اجازت عطا کرتے ہوئے یہ اہم دعویٰ کرتا ہے کہ تمام ورن، بشرطیکہ وہ اعتقاد رکھتے ہوں، قربانیاں کرنے کا حق رکھتے ہیں۔[2]

شودر کو ریاضت کرنے کا حق، اس کی قربانی انجام دینے کے استحقاق کا منطقی نتیجہ ہے۔ یاجنہ والکی، چاندراینہ کی ریاضت شودروں کے لیے معین کرتا ہے جو بظاہر اس کی استعمال کی ہوئی اُدکرشا کی اصطلاح کے دائرہ میں آجاتے ہیں۔[3] یہ ضابطہ جعلی معلوم ہوتا ہے۔[4] لیکن یہ یاجنہ والکی کے زمرد یہ اور برہسپتی سمرتی میں مندرج ایک ایسے ہی قاعدہ کے ہم آہنگ ہے جس کے تحت، شودر کے لیے اس کے برہمن کے جنیئو کے دھاگے کو یکایک کاٹ دینے کی صورت میں پراجاپتیہ کی ریاضت متعین کی جاتی ہے۔[5]

(بقیہ حاشیہ صہ)

دی جاتی ہے۔ شانتی پردہ، ۶۵ پر تنقیدی نوٹ۔ راج دھرم، حصہ 3، جریدہ 19، ص ص 660-661۔ تمام دسیوں کو بھی پاک یجنہ کی اجازت دی جاتی ہے (شانتی پردہ 25، 21-22) جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے دائرہ میں برہمنی حدود کے باہر کے لوگ شامل کیے جا رہے تھے۔ موازنہ بہ برہسپتی، سمسکار، اشلوک 529

1. شانتی پردہ، 60، 37-38

2. ...یجنو منی شیاتا تہ سرد ورنیشو بھارتہ .... تسمات سرد شیو ورنیشو شرادّھا یجنو دھیتے ....
شانتی پردہ 60، 39-43۔ موازنہ بہ 51-52۔ شرح میں سرد اورن، کی اصطلاح کی وضاحت ترنیورنیکہ کے طور پر کی گئی ہے۔ سی ۔ ای (کریٹیکل ایڈیشن کی تقسیم کی رو سے)، قسط 19، ص ص۔ 660-661

3. یاجنہ والکی (2)، 262

4. گیمپرٹ 'Die Sahnezeremen inder Altindescher Rechtsliterature' ص 94

5. برہسپتی پرایشچتہ، اشلوک 60۔

برسپتی سمرتی شودروں کے لیے کرن ویدھان[1] (کن چھیدن) اور چوڑاکرن[2] (سر مونڈن) کے مذہبی رسوم مقرر کرتا ہے۔ اول الذکر رسم گرھیہ سوتروں میں مذکور نہیں ہے، مگر دوسری رسم کے دائرہ میں جسے یہ سوتر معین کرتے ہیں[3] اور جسے منو[4] دوہرا جنم پائے اشخاص تک محدود رکھتا ہے اب شودروں کو گوارہ کرلیا گیا۔

اس عہد کی متعدد تحریریں شودروں کو ایک سیناسی کی زندگی بسر کرنے کے حق سے محروم رکھتی ہیں۔ کالیداس عمداً رامائن میں مندرج شودر سیناسی شمبوک کی مذمت[5] کو دہراتا ہے۔ اس کے خیال کے مطابق، اس شخص نے سیناس کے ذریعہ فضیلت حاصل کرنے کی کوشش کرکے مروجہ نظام کے تحفظ کے لیے ایک خطرہ پیدا کیا۔ وہ رام کی شبوک پر عائد کی ہوئی سزائے موت کی تعریف کرتا ہے اور یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں شودر کو راستبازوں کا درجہ حاصل ہوا جو وہ اپنے امتیازی زہد و پرہیزگاری سے بھی حاصل نہ کرسکتا تھا کیونکہ یہ عمل اس کے طبقہ کے ضابطوں کے خلاف تھا۔[6] لیکن ورنوں اور آشرموں کے باہمی تعلق کے مسئلہ پر شانتی پرون ایک مختلف رویہ اختیار کرتا ہے۔ اس کا اصرار ہے کہ ایک برہمن کو چار آشرموں سے گذرنا چاہیے لیکن وہ تین دوسرے ورنوں کے لیے اسے لازمی قرار نہیں دیتا[7] جو بہرحال ایک سیناسی کی زندگی اختیار نہیں کرسکتے۔[8] اس کا یہ مفہوم ہوا کہ ایک شودر بشرطیکہ وہ اس کا خواہشمند ہو پہلے تین آشرموں میں داخل ہوسکتا ہے۔ چوتھا آشرم، صرف اسی کے لیے نہیں بلکہ ویش اور کشتری

---

[1] برہسپتی سمرتی، سمسکار، اشلوک 151۔ لیکن کان چھیدنے والی سوئی کی دھات، بچے کے ورن کے مطابق تبدیل ہوتی رہتی ہے (ایضاً)

[2] ایضاً، سمسکار، اشلوک 154 (ایضاً)

[3] آر۔ بی۔ پانڈے، ہندو سمسکار، ص161

[4] چوڑاکرم دویجاتینام سرویشا سیو دھرمتاہ۔ منو (2)، 35

[5] غالباً رام کے ہاتھوں شمبوک کی موت کا جو منو کے رویہ کا مظہر ہے رامائن میں مابعد موریائی عہد میں شامل کیا گیا ہے۔ (اترکھانڈ۔ ابواب 74-76)

[6] رگھوونشہ (15) 53۔ موازنہ بہ انوشاسن پروہ (جنوبی ایڈیشن)۔ 270-11۔

[7] شانتی پروہ 13، 9-11۔ کرٹیکل نوٹ 63، 9 پر۔ قسط 19، ص662

[8] شانتی پروہ، 63، 12-14

کے لیے بھی ممنوع تھا۔ لیکن کاتیاینہ اس شودر سنیاسی کا حوالہ دیتا ہے جسے بادشاہ کو اگر وہ سیناسیوں کے حلقہ کو چھوڑ دے، تو سزا دینی چاہیے[1]۔ یاجنہ والکی کا ضابطہ ہے کہ شودر کو دیوتاؤں اور موروثوں کی پوجا میں کھانا نہ کھلانا چاہیے[2]۔ یہ یا تو جینی اور بودھ منیوں کے متعلق یا شودر ورن کے سیناسیوں کے متعلق ہو سکتا ہے۔

شودر کی مذہبی حیثیت میں ترقی کی اہم علامات بت سازی کے متعلق بعض ضابطوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس موقعہ کے لیے موزوں مٹی بنانے والوں کے شمار کے سلسلہ میں، ایک وشنیوائی تحریر یہ قرار دیتی ہے کہ ہر ذات کے لوگ مورتیں بنا سکتے ہیں[3]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شودر لوگ اسی سامان سے بت تیار کر کے اس کی پوجا کر سکتے تھے جیسے کہ دوسرے ورنوں کے افراد۔ لیکن اس عہد کی ایک دوسری تحریر میں بت کے لیے مطلوبہ لکڑی کے انتخاب کے سلسلہ میں تفریق برتی گئی ہے۔ چنانچہ چار ورنوں کے لیے ترتیب وار چار اقسام کی لکڑیاں معین کی گئی ہیں[4]۔ ایک مابعد وشنیوائی اُپہ پران میں مندرج قاعدہ کی رو سے مندروں اور مورتیوں کے بنانے کے سلسلہ میں برہمنوں کے لیے سفید، کشتریوں کے لیے سرخ، ویشوں کے لیے پیلی اور شودروں کے لیے سیاہ لکڑی مبارک ہوتی ہے[5]۔ یہ تحریر بت بنانے کے لیے انھیں چار رنگ کے پتھروں کو علی الترتیب چار ورنوں کے لیے تجویز کرتی ہے[6]۔ لکڑی اور پتھر کے انتخاب میں، ان امتیازات کے باوجود، علم الاصنام کے متعلق تحریروں سے یہ امر بلا کسی شبہ کے واضح ہوتا ہے کہ شودروں کو مورتیاں بنانے اور اس کی پرستش کرنے کی اجازت تھی۔

---

[1] کاتیاینہ سمرتی، اشلوک 486۔ مارکنڈیہ پران بھی شودر سیناسیوں کا ذکر کرتا ہے، لیکن ہمیں اس کا کوئی اندازہ نہیں ملتا کہ وہ کس زمانہ کے ہیں۔

[2] یاجنہ والکی (2)، 235

[3] ہیہ شیرشہ سنچراترہ کی عبارت جس کا گوپال بھٹ نے ہری بھکتی ولاس کے اٹھارویں ولاس میں حوالہ دیا ہے اور جو بنرجی، 'ہندو علم الاصنام کی نشوونما'، صفحہ 227، فٹ نوٹ 1 میں نقل کی گئی ہے۔

[4] برہت سمہیتہ (سدھاکر دویدی کا ایڈیشن) 38، 5-6۔

[5] وشنودھرموترہ مہاپُران (3)، 89، 12

[6] شاکلا شتا دوسیجا یتنام کشتریانا مرچہ لوھیتا وشامہ نیہ ہتیہ کرشنا شودرانامرچہ ہتہ پروا۔ ایضاً (3)، 90، 2۔

یہ قرار دیا جاتا ہے کہ کسی برہمن کو شودر کی میّت کے ساتھ چتا پر نہ جانا چاہیے۔ ایسا کرنے کی صورت میں وہ نہا کر، آگ چھو کر اور گھی کھا کر پاک ہو سکتا ہے۔[1] کسی شودر کے کنبہ میں موت ہو جانے کی صورت میں ناپاکی کی مدت کے سب سے زیادہ ہونے کے متعلق پرانے قاعدہ کو اس عہد کی متعدد کتابوں میں برقرار رکھا گیا ہے۔[2] لیکن ایسی صورت میں یاجنہ والکی ایک عام شودر کے لیے ایک ماہ اور ایک پاکباز شودر (نیایہ ورتن) کے لیے 15 دن کی مدت معین کرتا ہے۔ اس طور پر وہ آخرالذکر کو ویش کے مساوی رکھتا ہے۔[3] برت رکھنے کے سلسلہ میں بھی ویش اور شودروں کو ایک ہی زمرہ میں رکھا گیا ہے۔ یہ قرار دیا جاتا ہے کہ ویشوں اور شودروں کو صرف ایک رات کا برت رکھنا چاہیے۔[4] اگر وہ اپنی حماقت سے دو یا تین راتوں کا برت رکھیں تو اس سے انھیں کوئی ترقی حاصل نہ ہوگی۔[5] وہ بہرحال، خاص خاص مواقع پر دو راتوں کا برت رکھ سکتے ہیں۔[6] لیکن بعض اوقات یہ بھی تاکید کی جاتی ہے کہ محض برہمن اور کشتری برت کا عہد کر سکتے ہیں۔[7]

برہسپتی قرار دیتا ہے کہ بے حس و حرکت پیدائش کی صورت میں، برہمن دس دنوں میں، کشتری سات دنوں میں، ویش پانچ دنوں میں اور شودر تین دنوں میں پاک ہوتا ہے۔[8]

رسم و رسوم کے مواقع پر، عورتوں اور شودروں کی ناپاکی، اس عہد کی تحریروں میں بھی برقرار

---

1. یاجنہ والکی سمرتی (3)، 26۔
2. برہمانڈ پران (3)، 14، 86۔87۔ وشنو پران (3)، 13، 19۔ برہسپتی سمرتی اشوچہ، اشلوک 39۔
3. (2)، 23۔
4. انوشاسن پران (شمالی ایڈیشن)، 51، 11۔12 (جنوبی ایڈیشن) 163، 11۔12۔
5. ایضاً
6. ایضاً (شمالی ایڈیشن) 51۔
7. ایضاً (شمالی ایڈیشن) 106، 2 (جنوبی ایڈیشن) 163، 2
8. برہسپتی سمرتی۔ اشوچہ، اشلوک 34۔35۔ لوگوں کے بعض طبقے مثلاً دستکار، کاشتکار، معالجین، دونوں جنس کے غلام، حجام، بادشاہ شروتیوں کے عالم برہمن ہمیشہ پاک خیال کیے جاتے تھے۔ یاجنہ والکی (3)، 28۔29۔ برہسپتی اشوچہ، اشلوک 9۔

رکھی جاتی ہے۔[1] بعض صورتوں میں، شودروں اور ذات باہر لوگوں (پتیتوں) کے دیکھنے پر جنھیں کتوں کے مانند ناپاک تصور کیا جاتا ہے، ریاضتیں مقرر کی جاتی ہیں۔[2] ایسے کشتری طالب علم کے لیے بھی جو کسی ویش یا شودر سے اور ایسے ویش طالب کے لیے بھی جو شودر سے ربط وضبط رکھے ریاضتیں مقرر کی جاتی ہیں۔[3]

گرھیہ سوتروں میں مندرج شرادھ رسوم، شودر کے لیے معین نہیں کیے گئے ہیں۔[4] لیکن اس عہد کی تحریروں میں واضح ہدایت ملتی ہے کہ شودر انھیں انجام دے سکتے ہیں۔[5] وہ معمولی (سادھارن) سرادھ ہی کو نہیں بلکہ غیر معمولی (وردّھی) شرادھ[6] کو بھی جس میں لڑکے کی پیدائش کے ایسے خاص مواقع پر مرے ہوئے مورثوں پر نذر چڑھائے جاتے ہیں انجام دے سکتا ہے۔[7] ہمیں مزید یہ اطلاع ملتی ہے کہ رسوم انجام دینے والے برہمنوں کو مرنے کے بعد پر جاپتی سورگ، جنگ سے نہ بھاگنے والے کشتریوں کو آئیندر سورگ، اپنا فرض انجام دینے والے ویشوں کو ماروت سورگ اور نیچی خدمات کرنے والے شودروں کو گاندھرو سورگ ملتا ہے۔[8]

شودر، اپنے پتروں پر جنھیں پرانوں میں سکالن کے لقب سے یاد کیا گیا ہے[9] اور جو سیاہ رنگ کے بتائے جاتے ہیں،[10] پانی اور دوسری چیزیں چڑھا سکتے ہیں لیکن تین اونچے ورنوں کے افراد کے برخلاف جنھیں رشیوں کے لڑکے بیان کیا جاتا ہے، شودروں کے متعلق تصور تھا کہ وہ پردار، نہ

---

1. شانتی پردہ، 36، 35
2. برہسپتی سمرتی، آچار، اشلوک 37
3. برہسپتی سمرتی، پرآیہ شچتہ، اشلوک 74-75
4. پانڈے، حوالۂ سابقہ، ص 439
5. یاجنہ والکی (1)، 121۔ وائیو پران (2)، 13، 49
6. متسیہ پران 17، 63-64
7. ایضاً 17، 70۔
8. مارکنڈیہ پران، 49، 77۔81۔ وشنو پران (1)، 6، 34-35
9. برہماندہ پران (3)، 10، 96۔ وائیو پران (2)، 90۔ مارکنڈیہ پران 96، 23۔
10. مارکنڈیہ پران، 96، 36۔

رکھتے تھے[1]۔

اس عہد کی ایک اہم مذہبی تبدیلی، شودروں کے دان دینے کا حق نمایاں کیا جاتا ہے[2]۔ شودروں کے لیے خیرات کو بہترین عمل بتایا گیا ہے جس کو انجام دے کر وہ اپنے جملہ مقاصد کو حاصل کر سکتے ہیں[3]۔ ایک شودر جو صداقت اور خلوص پر عمل کرے، منترا ور برہمنوں کا احترام کرے، دان اور خیرات کرے، دوسرے جنم میں سورگ اور براہمنیت تک حاصل کرتا ہے[4]۔ اتن گدانہ۔ ورتہ، نام کی خاص توبہ میں جو طوائفوں کے لیے مخصوص ہے، یہ قرار دیا جاتا ہے کہ ایک برہمن کو کسی طوائف کی گائے قبول کرتے وقت وید کے منتروں کو پڑھنا چاہیے۔ طوائف کو بالعموم ایک شودر خیال کیا جاتا تھا[5]۔ ہمیں یہ مزید بتایا جاتا ہے کہ لیلاوتی نام کی ایک شیوائی طوائف اور ایک شودر سونار نے عطیات دیے جس کے نتیجہ میں طوائف کو مرنے کے بعد شیو کا وطن (شیو مندرم) ملا اور سونار، دھرم مورتی کے نام سے ایک مقتدر حکمراں ہوا[6]۔ پانچویں صدی کی ایک بودھی شرح، نچلے طبقہ کے کم از کم ایک درجن اشخاص کی ایسی مثالیں بیان کرتی ہے جو بودھ، بھکشوؤں اور سنگھ کو دان دے کر، سورگوں کی لذتوں اور بودھ ومانوں کی مسرتوں اور آسائشوں سے بہرہ ور ہوئے[7]۔ چنانچہ دان دینے کا عقیدہ بودھی اور براہمنی دونوں نظاموں میں مشترک تھا۔

---

[1] برہمانندہ پران (2) 32، 95، 121-124۔

[2] مارکنڈیہ پران، 28، 3-8۔

[3] وانیسنہ سردکا ما تیبرا سیہ سنجائتے۔ متسیہ پران، 17، 71۔

[4] انوشاسن پران (جنوبی ایڈیشن) 217، 13-15۔ گناہوں کے کفارہ کے سلسلہ میں عطیات کی اہمیت کے لیے ملاحظہ ہو: ہزرہ، ہندو رسم و رسوم کے متعلق پران کی تحریریں، (Puranic Records on Hindu Rites & Customs) ص 250

[5] .... کرادہہ کسما دادتی دِگی کا منترہ سرایت۔ عہد و بیان کے متعلق مسیہ پران 69، 51-54 کے ابواب 69-73، جیوآنند کے ایڈیشن ابواب 70-71 کے مماثل ہیں، انھیں ہزرہ تقریباً 550-650ء سے منسوب کرتا ہے (حوالہ سابقہ ص 176)

[6] متسیہ پران 91، 23-32

[7] بہشت اور دوزخ (Heaven & Hell) ص ص 5-36 میں مندرج ومانوتھو کی شرح کا بی. سی. لا کے خلاصہ کی بنیاد پر لگایا گیا حساب۔

کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو کہ برہمنوں نے، یاجنہ والکی کے زمانہ سے پہلے دان دینے کے پاک عمل کو مقبول بنانے کے لیے کوئی خاص کوششیں کیں[1]۔ برہسپت کی قانون کی کتاب نے دان کے ذریعہ نجات کے عقیدہ کو اپنے عروج پر پہنچایا[2]۔ اس عقیدہ کے شودروں کے سلسلہ میں بار بار تاکید کیے جانے سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ یہ لوگ دان دینے کی اہلیت رکھتے تھے جو ان کی معاشی حالت میں تبدیلی سے مطابقت رکھتا تھا۔

شودروں کے لیے قربانیوں، ریاضتوں، سرادھوں اور دیگر مختلف رسوم کی انجام دہی کے قاعدوں کا یہ مفہوم ہے کہ اس سلسلہ میں برہمنوں کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں اور وہ ان مواقع پر چڑھائے گئے عطیوں کے پانے والے تھے۔ شودر بھی ان عطیوں کو قبول کر سکتے تھے لیکن عطیہ دینے والے کی فضیلت عطیہ پانے والے کے ورن کے اعتبار سے بڑھتی ہے[3]۔ شودروں کی جانب سے انجام دیے جانے والے رسوم[4] دھرم کے سلسلہ میں پروہتوں کا کام کرنے والوں کی بار بار مذمت سے محض ان پروہتوں کے خلاف قدیمی تعصب ہی کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ان سے ان مواقع پر کام لیے جانے کا رواج بڑھ رہا تھا۔ منو کے برخلاف[5] یاجنہ والکی، شودر پروہتوں (رتو جس) کی مذمت نہیں کرتا۔ وجر سوچی کا دعویٰ ہے کہ برہمن، کیورتوں، راسکوں، (دھوبیوں) اور چنڈالوں کے خاندانوں میں بھی پائے جاتے ہیں جن کے درمیان چوڑاکرن، مرنجہ، ڈنڈہ (لاٹھی) اور کاشٹھ (لکڑی) وغیرہ کے رسوم انجام دیے جاتے ہیں[6]۔ اس سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ برہمن، شودروں کے نچلے ترین طبقوں کے پروہتوں کا بھی کام کرتے تھے۔ وجر سوچی میں یہ بھی آتا ہے کہ کشتریوں، ویشیوں اور شودروں کو خود قربانی کرتے ہوئے، قربانی کے مواقع پر پروہتوں کی خدمات انجام دیتے ہوئے، پڑھتے ہوئے، پڑھاتے ہوئے اور عطیات قبول کرتے

---

1. ہرزہ۔ حوالہ سابقہ ص 247
2. کے۔ دی۔ رنگا سوامی آئینگر، برہسپتی، تعارف، ص 162
3. برہسپتی سمرتی، سمسکار، اشلوک 288۔
4. وشنو (2 8)، 14 و 22۔ شانتی پردن مخطوطہ 5 و D۔ برہمانڈ پران، (3)، 15، 44۔
5. منو (11)، 42۔
6. وجر سوچی (BB)، ص 7

ہوئے دیکھا جاتا ہے۔[1] اگر یہ اطلاع صحیح ہے تو اس صورت حال سے آبادی کے بعض طبقوں میں پروہتانہ خدمات پر برہمنائی اجارہ داری کے خلاف بغاوت کے جذبہ کے پیدا ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ اس قسم کی متعدد تحریکیں زیادہ قریبی زمانہ میں بھی پیش آئی ہیں۔

ایک طرف بدھ مت کے حامی پیدائش پر مبنی ورن کی مخالفت میں دلیلیں پیش کرتے رہے[2] اور دوسری طرف بعض اصلاحی نظریات خصوصاً وشنوائی مسلک کے فروغ نے، شودروں کے لیے زیادہ مقدار میں مذہبی مساوات فراہم کی۔ گپت عہد میں وشنوائی مت اپنے عروج پر پہنچا۔ اس عہد میں ہم متعدد کتباتی، مسکوکاتی اور پتھر پر نقش کی ہوئی تحریروں کو محض شمالی ہندوستان ہی میں نہیں، بلکہ جنوبی اور مغربی ہندوستان کے مختلف حصوں میں بھی اس مت کے بے مثال اثرات کی تصدیق کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔[3] مہابھارت اور پرانوں کی پند آمیز فصلوں میں اس مت کے بیان کیے ہوئے عقیدے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ برہمنیت کی قدیمی متشدد شکل کے برعکس، وشنوئیت شودروں اور اچھوتوں کو دوسرے طبقوں سے علاحدہ نہ رکھتی تھی۔ بلکہ یہ انھیں خدا کی معرفت اور نجات کا استحقاق عطا کرتی تھی[4] وشنوائی تحریروں میں مسلسل یہ اصرار کہا جاتا ہے کہ عورتیں اور شودر کرشن، نارائن یا واسودیو کی عبادت کے ذریعہ نجات حاصل کر سکتے ہیں۔[5] بھگوان کو یہ دعوی کرتے ہوئے ظاہر کیا جاتا ہے کہ پورا جہان، براہمن سے لے کر شوا پاک تک اس کی عبادت کر کے پاک ہو سکتا ہے۔[6] پر خلوص عقیدہ اور پرہیز گاری رکھنے والے شوا پاک کو ایک ایسے برہمن کے بالمقابل جو دوسری خوبیوں سے متصف مگر بدعقیدہ ہو، خدا کا زیادہ مقرب تصور کیا جاتا ہے۔[7] اگر نیچی نسل کا کوئی شخص خدا کا نام

---

[1] ایضاً (5)، صك

[2] ایضاً (E E) اور (I C) ص ص 8 و 9۔

[3] کے۔ جی۔ گوسوامی، "وشنوزم" انڈین ہسٹوریکل کوارٹرلی، کلکتہ (31) 132۔

[4] رے چودھری، وشنو مت کی ابتدائی تاریخ، (The early History of Vaishnava Sect) ص 117

[5] بھگوت گیتا (۹)، 32۔ بھاگوت پران (7)، 7، 54 - 55 (11) 5، ۲۔

[6] بھاگوت پران (3)، 116، 6۔

[7] ایضاً (3) 43، 7

محض ایک بار لے لیتا ہے تو وہ غلامی سے آزاد ہو جاتا ہے[1]۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ” ویدوں کے عالم برہمن ایک پاکباز شودر کو تمام کائنات کا درخشاں وشنو یعنی تمام موجودات میں مقدم تصور کرتے ہیں۔[2]“ وشنو کے پرستاروں کو نظر انداز کرنے والے ایک کروڑ برسوں (کوٹی) کے لیے واصلِ جہنّم کیے جاتے ہیں[3]۔ لہٰذا ایک عقلمند شخص کے لیے واجب ہے کہ وہ وشنو کے کسی شودر پرستار کو بھی نظر انداز نہ کرے[4]۔ وشنو کی پرستش کے ذریعہ راجینہ کی فتح، برہمن کو علم، ویش کو دولت، اور شودر کو معرفت حاصل ہوتی ہے[5]۔

چاروں ورنوں کے متعلق بھی بشرطیکہ وہ مہادیو کو نذر کیے ہوئے بھجن کو پڑھتے رہیں یہی دعویٰ کیا جاتا ہے[6]۔ اگر ویش عورتیں اور شودر، برہمنوں سے وکشہ اور شیوا کے مناقشہ کو سنیں تو انھیں رُدر لوک میں جگہ ملے گی[7]۔ تین اونچے ورنوں کے افراد کے مانند، شو کے شودر پرستار کے لیے بھی بشرطیکہ وہ شرابی نہ ہو گنپتی کے مقام کا وعدہ کیا جاتا ہے[8]۔ چنانچہ یہ واضح ہوتا ہے کہ شیوٗ مت بھی اپنے دروازوں کو مساوی طور پر شودروں کے لیے کھلا رکھتا تھا۔

تنتروں کے نظریات بھی جو وشنو اور شیوٗ دونوں متوں سے متعلق تھے، مذہبی معاملات میں ورن کی تفریق کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ جیا کھیہ سمھیتا جو پانچویں صدی عیسوی کی ایک تنتری

---

[1] ایضاً (5)، 1، 35۔ موازنہ بہ آشومیدھیکہ پُران (جنوبی ایڈیشن) 117، 2۔

[2] ویدمھیکہ شودر رُمداہرتی دویجا مہاراجہ شروتو پنّاہ۔ اصمہی پشیامی زیندر دیوہہ وشوسیہ وشنوہہ جگتہ پردھانم۔ شانتی پروہ (کلکتہ)، 296، 28۔ شودر کی ایک صفت کے طور پر ویدھیکہ کی اصطلاح کا استعمال عجیب سا ہے۔

[3] آشومیدھیکہ پران (جنوبی ایڈیشن) 116، 21۔

[4] ایضاً 116، 22۔

[5] 116، 31۔

[6] انوشاسن پرون (شمالی ایڈیشن) 18-81 (جنوبی ایڈیشن) 46، 81۔

[7] وائیو پران (1)، 30، 18۔

[8] ایضاً (2)، 39، 2 و 3-4۔ وائیو پران کے ضمیمہ کی ایک کہانی میں، منسکھ نام کا ایک حجام وارانسی میں گنیش کنٹمک کی مورتی نصب کرتا ہے۔ پاٹل، حوالۂ سابقہ، ص 38۔

تصنیف ہے چاروں[1] ورنوں کے افراد کو ترجیحاً ایک برہمن کی وساطت سے تنتری نظریہ میں داخل ہونے کی اجازت دیتی ہے[2]۔ اگر کوئی برہمن دستیاب نہ ہو تو کشتری، ویش اور شودر ورن کے لائق افراد اپنے طبقوں یا نیچے درجہ کے لوگوں کو اس نظریہ میں داخل کرنے کے کام کو انجام دے سکتے ہیں[3]۔

گپت عہد کے دوران وشنومت اور کسی درجہ میں شیومت بھی حکمراں طبقہ میں اپنے پیروؤں کی زیادہ تعداد شمار کرتا تھا۔ لیکن ان متوں کے نچلے طبقہ پر اثرات کو متعین کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں۔ یہ سمجھا دیا جاتا ہے کہ ویشالی میں دستکار طبقہ وشنومت سے بے حد متاثر تھا کیونکہ وہ دستکاروں (کولیکوں) کا ایک ہی نام یعنی ہری آیا ہے[4]۔ دوسرے مقامات پر ایسی ہی صورت ممکن ہو سکتی ہے۔

اصلاحی مسلکوں کے اثرات کے تحت، اس عہد کی مذہبی تحریریں رسم و رسوم و عہد و پیمان کی انجام دہی کے بجائے ایسے نیک اعمال پر زور دیتی ہیں جو کسی شخص کی سماجی حیثیت کو متعین کرتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ نہ تو اگنی ہوترہ کی انجام دہی اور نہ ہی وید کا علم کوئی فائدہ پہنچاتا ہے[5]۔ کیونکہ

---

[1] قدیم طرز کی تحریروں کی بنیادوں پر اس تصنیف کو تقریباً 650ء سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بی بھٹا چاریہ، جیاکھیہ سمھیتہ، تعارف ص34۔

[2] جیاکھیہ سمھیتہ 18، 3-5۔

[3] شودرسہ چ) جاتی مینہ شودر ینہ تا درے شینہ دیہا دھیا۔ انوگرہا بھیشیکوچہ کا رئیو شودرسیہ سرودا۔ ایضاً 5-9۔

[4] کے۔ جی۔ گوسوامی۔ انڈین ہسٹوریکل کوارٹرلی۔ کلکتہ (31)، 125۔

[5] بہر حال، متعدد ضابطے ایسے ہیں جو خاص طور پر برہمن کے رسم و رسوم کو انجام دینے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اگر وہ اپنی پرارتھنائیں نہ کرے اور اگنی ہوترہ کو نہ انجام دے اور سودگر یا کاشتکار کے کام کرے تو اس کی حیثیت گھٹ کر شودر یا ورشلہ کی ہو جاتی ہے۔ انوشاسن پران (شمالی ایڈیشن) 104، 19۔ 20 (جنوبی ایڈیشن) 217، 10۔ 12۔ اشومیدھیکہ پردن (جنوبی ایڈیشن) 116، 11۔ 12۔ موازنہ بہ شانتی پردن (12) 63، 3۔ 5۔ مذہبی رسوم اور سمسکار، مثلاً آگ کو جلائے رکھنا، ایشٹین اور عہد و پیمان وغیرہ کو نہ انجام دینا اور قربانی نہ کرنے والے لوگوں کی جانب سے مذہبی رسوم ادا کرنا اور نیز شودروں کی خدمت کرنا، برہمن اُپا پاتک خیال کیے جاتے ہیں۔ یاجنہ والکی (2)، 234۔ 242۔

دیوتا نیک اعمال سے جن کی شروتیاں تعلیم دیتی ہیں خوش ہوتے ہیں۔ ایسے برہمنوں کو جو نیک چلنی ذیل) نہ اختیار کریں، شودر خیال کرنا چاہیے۔[1] ایک ایسے شخص کی جو نیک چلن نہ ہو، عزّت نہ کرنی چاہیے۔ اس کے برخلاف مذہبی شودر کا احترام کرنا چاہیے۔[2] ایک شودر محض غیر اصلاح یافتہ (اسمسکرتہ) دویجہ ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کی ایک اصلاح یافتہ انسان کے طور پر عزت کرنی چاہیے بشرطیکہ وہ "دل کا پاک اور اپنے نفس پر قابو پائے ہوئے ہو"[3] کیونکہ "کوئی شخص نہ تو اپنی پیدائش، نہ عہد و پیمان اور نہ اپنے خاندان کی بنا پر ہدایت یافتہ ہوتا ہے بلکہ وہ ایسا صرف اپنے اعمال سے ہوتا ہے"[4]۔ مہابھارت اور پرانوں کی پند آمیز فصلوں میں یہ دلیل بار بار پیش کی جاتی ہے کہ اچھا[5] عمل کرنے والا شودر بھی اگلے جنم میں براہمنیت حاصل کر سکتا ہے اور ایسا ہی وجر سوچی میں بھی منقول ہے۔[6]

مذکورہ بالا نظریہ کی حمایت میں موزوں حکایات بیان کی گئی ہیں۔ ونہ پردن میں براہمن رشی کوشک کی روایت نقل کی گئی ہے جسے ورن کے فرائض اور اخلاقیات کے ضابطے سکھائے گئے تھے اور ایک دھرم جاننے والے چڑی مار کوان کی پیروی کرنا تھا۔[7] میتھلا کے اس دھرم ویادھ کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنے بڑوں اور بزرگوں کی خدمت کرتا تھا، ہمیشہ سچ بولتا تھا، کسی سے حسد نہ کرتا تھا، اپنی وسعت کے مطابق دان کرتا تھا اور دیوتاؤں، مہمانوں اور اپنے متوسلین پر خرچ کرنے کے بعد جو بچتا اس پر گذر کرتا تھا، وہ کسی کی برائی نہ کرتا اور نہ کسی سے نفرت کرتا۔[8] یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ

---

[1] اشومیدھیکہ پردن (جنوبی ایڈیشن) 116، 5-6۔

[2] انوشاسن پردہ (شمالی ایڈیشن) 48، 48 (جنوبی ایڈیشن) 83، 47

[3] بیشو شودرو دے بیتے دھرمے چہ ستتو تتھیتہ۔ ہتہ براہمنہ ہمہ مینے درتناہی بھویدّ دی جھ، ونہ پردن (کلکتہ) 215، 13۔

[4] ... نہ لونیز یا پی سمسکار دنہ شُرد تمہ نہ چہ سنتیتہ .... انوشاسن پردہ (کلکتہ) 143، 46-50۔ موازنہ بہ ونہ پردن (کلکتہ) 181، 42-43۔

[5] انوشاسن پردہ (کلکتہ) 143، 51۔ شانتی پردن (کلکتہ) 189، 8۔ ونہ پردن (کلکتہ) 180، 25-26۔ موازنہ بہ 35-36۔ بھوشیہ پران (1) 44، 31۔ موازنہ بہ بھاگوت پران (7) 11، 35

[6] وجر سوچی (KK) اشلوک 43، صفحہ 15۔

[7] ونہ پردن (کلکتہ) 205؛ 44-206، 10-25۔

[8] ایضاً 206، 20-22۔

یہ ایک بودھی حکایت ہے۔[1] لیکن چرٹی مار کے بیان کا انداز وشنوائی عقیدہ سے بالکل ہم آہنگ ہے اور یہ لازمی طور پر بودھی اثرات پر مستلزم نہیں ہے۔ وجرسوچی کا یہ استدلال بھی کہ ویاس، کوشک، وشوامتر اور وششٹھ سب اصلاً نیچی نسل کے تھے لیکن یہ لوگ اس دنیا میں اپنے اطوار کی وجہ سے برہمن خیال کیے جانے لگے[2] بظاہر پرانوں میں مندرج قدیمی روایت سے ماخوذ ہے۔

لیکن ہمیں اصلاحی متوں کے اثرات کے ساتھ مبالغہ نہ برتنا چاہیے۔ حکمراں طبقوں نے وشنوئیت کو ورنوں پر تقسیم سماج کی بنیادوں کو برقرار رکھنے کی غرض سے استعمال کیا۔ ویشوں، عورتوں اور شودروں کو نیچی نسل کے افراد کے طور پر مطعون کیا جاتا ہے۔[3] یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ شودروں کو بجز دوہرا جنم لیے ہوئے لوگوں کی خدمت اور وشنو کی عبادت کے کوئی اور چیز نجات نہیں دلا سکتی۔[4] یہ دعویٰ کرم کے نظریہ اور نیز اپنے پیدائشی طبقہ کے کاموں کی انجام دہی کی لازمی ضرورت کے متعلق عمومی عقیدہ کا ایک کم و بیش منطقی نتیجہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برہمنی نظریات نے نچلے طبقہ کے افراد کے اندر اس عقیدہ کا یقین پیدا کیا تھا۔[5] مرچھکاتکہ میں ایک بیل گاڑی کا ہانکنے والا، وسن تینا کو قتل کرنے کے متعلق اپنے مالک کے حکم کی تعمیل سے اس بنا پر انکار کرتا ہے کہ "مقدرات گناہوں نے مجھے غلام کا جنم دیا۔ میں اس بدبختی میں اپنے کو دوبارہ مبتلا کرنا نہیں چاہتا۔ لہٰذا میں اس جرم کا کام کرنے سے انکار کرتا ہوں۔"[6] ایک ایسا عقیدہ قدرتی طور پر عوام کو اس بات سے باز رکھتا تھا کہ وہ دوسرے انسانوں کے افعال کو اپنے مصائب کا سبب خیال کریں۔

---

1. ہولٹزمین Neunzehn Bücher ص 86 جس کا حوالہ ہاپکنس "ہندوستان کے مذاہب"، ص 425 میں آیا ہے۔
2. وجرسوچی (ت) اشلوک ۹ و ۱۰، ص 2 موازنہ بہ (ک)، اشلوک 27، ص 2
3. گیتا (۹)، 22۔ دھرمویادھ کا بھی خیال ہے کہ شودروں کے لیے خدمت کرنا مقرر کیا گیا ہے۔
4. دوبجانہ شرو شنہہ دھرمہ شودرا نام بھکتیتو مائی .... اشومیدھیکہ پرون (جنوبی ایڈیشن) 118، 15-16۔
5. منوسمرتی (۹) 335۔
6. جینا ممی گبھ دآشے ونمیتے بھاادھیہ دوشیہم اہی امہ چہ نہ کنشمہ تبتہ اکھ پلی ہلامی۔ مرچھکہ ٹکیہ (8)، 25۔ کرماکر کا ترجمہ، ص 232۔

لیکن اس میں ذرا شک نہیں کہ گپت عہد کے دوران شودروں کے مذہبی حقوق کو وسعت دی گئی اور متعدد رسوم کے سلسلہ میں انھیں تین اونچے ورنوں کے مساوی مقام دیا گیا۔ یہ دلیل لائی جاتی ہے کہ شودروں کی روحانی ترقی کا اصل محرک خود برہمنوں کا اپنا مفاد تھا جو قدرتی طور پر یہ چاہتے تھے کہ لوگوں کا ایک بڑا طبقہ براہمنی رسوم کا ادا کرنے والا ہو۔[1] لیکن یہ بات قابل لحاظ ہے کہ برہمنوں کا یہ مفاد اس کے قبل کے ایام میں بھی موجود رہا ہوگا جبکہ ایسی کسی ترقی کی زیادہ شہادتیں نہیں پائی جاتیں۔ غالباً، شودروں کے مذہبی حقوق میں توسیع کا سبب ان کے مادی حالات کی بہتری تھی جس نے ان کو اس لائق بنایا کہ وہ پروہتوں کو عطیات دے کر مذہبی رسم و رسوم کو انجام دے سکیں کیونکہ یہ بجا طور پر یقین کیا جاتا تھا کہ قربانی انجام دینے کی اہلیت، دان دکشنا دینے کی اہلیت سے گہرا تعلق رکھتی ہے[2]۔ ہم گپت عہد کے دوران شودروں کی مذہبی حیثیت میں بہتری کا تخمینی موازنہ مصر میں وسطی بادشاہت کے آغاز پر پیش آنے والے واقعے سے کر سکتے ہیں۔ جبکہ تجہیز و تکفین کے متعلق بعض رسوم جنھیں اب تک فرعون ادا انجام دیا کرتے تھے انھیں اب عام لوگ ادا کرنے لگے۔[3] لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کی معاشی حالت میں بھی سدھار ہوا[4]۔ ایسا ہی گپت عہد میں شودروں کی حیثیت کے متعلق بھی پیش آیا۔

گپت عہد میں شودروں کی حیثیت میں عظیم تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ اُجرت کے مزدوروں، دستکاروں اور پھیری والوں کی اجرت کی شرحوں ہی میں اضافہ نہیں ہوا، بلکہ غلام اور اجرت کے مزدور دھیرے دھیرے شریک کاشت اور کسان بن رہے تھے۔ یہ تبدیلی اجمالاً شودروں کی سیاسی اور قانونی حیثیت میں منعکس ہوتی ہے۔ ہم شودر وزیروں کی تقرری کی وکالت میں[5] شانتی پرون کی ہدایات کو تو نظر انداز کر سکتے ہیں، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ دستکاروں کی

---

[1] گھوریے 'ذات اور طبقہ' (Caste and Class)، ص 95
[2] انوشاسن پرون (جنوبی ایڈیشن) 164، 2-3 (شمالی ایڈیشن) 107، 2-3۔
[3] مرے 'شان و شوکت جو مصر میں تھی' (The Splendour that was Egypt) ص 185
[4] موریٹ اور ڈیلوی 'قبیلہ سے مملکت تک' (From Tribe to Empire) ص 222
[5] شانتی پروہ 85، 7

انجمنوں کے سربراہ، ضلع کے نظم ونسق کے ساتھ منسلک تھے اور ہنگامی مواقع پر شودروں کے لیے اسلحے باندھنے کا حق بھی تسلیم کرلیا گیا تھا۔ ورن کے قوانین کی سختیوں کو نرم کیا گیا تھا اور غالباً شودروں کے خلاف بعض سخت قاعدوں کو مسترد کر دیا گیا تھا۔ شودروں کے مذہبی حقوق بہت زیادہ وسیع کر دیے گئے تھے۔ اچھوتوں کی سماجی حیثیت پست ہوئی۔ انھیں محض نظری اعتبار سے تو شودر لیکن عملاً ایک جداگانہ برادری تصور کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ خیال کرنا غلط ہوگا کہ گپت عہد میں شودروں کے دوسرے طبقوں کی سماجی حیثیت کو بھی گرایا گیا تھا[1]۔ اس بات کی کھانے اور شادی کے رواجوں کے سلسلہ میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔ جہاں تک تعلیم کا تعلق ہے شودروں کو رزمیہ تحریروں، پرانوں، اور بعض اوقات وید پڑھنے کی بھی قطعی اجازت حاصل تھی۔ مجموعی طور پر گپت عہد میں، شودروں کی حیثیت میں واقع ہونے والی معاشی، سیاسی، قانونی، سماجی اور مذہبی تبدیلیاں، اس طبقہ کی حیثیت میں ایک مکمل تغیر کی نشاندہی کرنے والی تصور کی جاسکتی ہیں۔

---

[1] جیسا کہ گھوریئے کا خیال ہے۔ اس کی رائے کے مطابق ... 3 ب م سے ... 1 ب م کی درمیانی مدت میں شودر کی سماجی حیثیت میں مزید ابتری پیدا ہوئی۔

باب 8

خلاصہ و خاتمۂ کلام

اپنے ابتدائی ترین ظہور سے لے کر تقریباً 600 ق م تک شودروں کی حیثیت کے ارتقاء کے خاص خاص مرحلوں کو اجمالاً بیان کیا جا سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آریوں اور غیر آریوں کے شکست خوردہ اور بے دخل کیے ہوئے طبقوں کی حیثیت کو گرا کر شودر بنا لیا گیا اور وہ فاتحین کی اجتماعی ملکیت قرار پائے۔ چونکہ شودروں کی ایک کثیر تعداد ابتداءً آریہ برادری کا ایک جز تھی، لہٰذا انھوں نے مابعد ویدک سماج میں اپنے متعدد قبائلی خصوصاً مذہب سے متعلق حقوق کو برقرار رکھا لیکن ماقبل موریائی عہد (تقر 600 - تقریباً 300 ق۔م) میں ورن سماج کے مکمل قیام کے ساتھ، وہ ان حقوق سے محروم کر دیے گئے اور ان پر معاشی، سیاسی، قانونی، سماجی اور مذہبی بندشیں عائد کی گئیں۔ شودر کو غلام کا مرادف خیال کیا گیا ہے حالانکہ شودروں کا محض ایک طبقہ ہی قانونی اعتبار سے غلام تھا۔ لہٰذا "شودر" کے لفظ کا "غلام" ترجمہ کرنا غلط ہوگا جیسا کہ ہاپکنس نے کیا ہے۔[1] اسی طور پر مثل ویدک انڈکس کے اسے 'سرف' (زرعی غلام) کہنا بھی درست نہ ہوگا۔[2] کیوں کہ 'سرف' کسی ایسے شخص کے مصداق ہوتا ہے جس کی خدمات زمین کے ساتھ منسلک ہوں اور وہ اس کے ساتھ منتقل کیا جاتا ہو۔ ہم انداز کہہ سکتے ہیں کہ بہت عرصہ تک شودر کی اصطلاح ایک ایسا اجتماعی نام تھا جو مختلف برادریوں کے کام کرنے والوں کو دیا گیا تھا۔ اس طبقہ کا تین اونچے ورنوں کے افراد کے ساتھ محکومی کا رشتہ تھا۔ اس اعتبار سے ان کا اسپارٹہ کے ہیلوٹوں (غلام کسانوں) سے بہت اجمالی موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ شودروں کی محکومی نے مختلف شکلیں اختیار کیں، کیونکہ وہ

---

[1] ہاپکنس، کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، (1) 268۔

[2] (۶)، (2) 389

گھریلو ملازمین اور غلاموں، زرعی غلاموں، اجرت کے مزدوروں اور دستکاروں کے طور پر خدمت کرتے تھے۔ ایک جدید مصنف انھیں تعمیری مسائل کے لیے نا اہل بتاتا ہے[1] لیکن یہ بات دعویٰ سے کہی جاسکتی ہے کہ شودروں کی محنت اور ہنر نے ویش کسانوں کی پیدا کی ہوئی بچت کے ساتھ مل کر قدیم ہندوستانی سماج کے نشوونما کے لیے دوامی بنیاد فراہم کی۔

موریائی عہد میں شودر مزدوروں سے زراعت کا کام لیے جانے کا رجحان اپنے انتہائی عروج پر پہنچا اور اس کے قبل یا بعد میں کبھی بھی حکومت نے غلاموں، اجرت کے مزدوروں، اور دستکاروں کو اس قدر زیادہ اپنی نگرانی میں نہ رکھا۔ اس نظریہ کی کہ کوٹلیہ کے ارتھ شاستر میں چونکہ شودروں کو آریہ خیال کیا گیا ہے، لہٰذا وہ غلام نہ بنائے جاسکتے تھے، زیر بحث عبارتوں کی غائرانہ تحقیق سے تائید نہیں ہوتی[2] اور عدالتی نظم و نسق میں ورن کے امتیازات کو مٹانے کے سلسلہ میں اشوک کی کوششیں غالباً برہمنوں کی برہمی کا سبب بنیں لیکن اس سے نچلے ورنوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا۔

مابعد موریائی عہد (تقریباً 200 ق.م۔ تقریباً 200 ب.م) شودروں کی حیثیت میں ایک نازک مرحلہ کی نشاندہی کرتا ہے۔ منو کے متشددانہ شودر مخالف ضابطے اور شودروں کی برہمن مخالف سرگرمیو کے پرانوں میں مذمت، ورنوں کے درمیان ایک شدید کشمکش کے مرحلہ کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ کشمکش غالباً شودروں کی موافقت میں غیر ملکی عناصر کی مداخلت سے شدید تر ہوگئی۔ غالباً اس کشمکش، موریوں کی طاقتور حکومت کی قوت کے خاتمہ اور نئی نئی صنعتوں اور فنوں کی ترقی کے نتیجہ میں، شودروں کی حیثیت میں تبدیلی کی علامتیں ظاہر ہونا شروع ہوئیں، جو گپت عہد (تقریباً 200 – تقریباً 550ء) میں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہوئیں۔

اس عہد کے دوران شودروں کو کچھ مذہبی اور شہری حقوق حاصل ہوئے اور بہت سے معاملات میں انھیں ویشوں کا مساوی درجہ دیا گیا۔ ویشوں اور شودروں کے ایک زمرہ میں رکھے جانے سے ابتدائی تحریریں غیر معروف نہیں ہیں لیکن مابعد موریائی اور گپت عہدوں کی تحریروں میں اس کا نسبتاً زیادہ کثرت سے حوالہ آتا ہے اور دوسری تبدیلیوں کی روشنی میں گپت عہد میں یہ لہر کی اہمیت اختیار کرلیتی ہے۔

---

[1] والدواکر، ہندو سماجی ادارے، (Hindu Social Institutions.) ص ص 327-8

[2] ارتھ شاستر (3)، 13

بظاہر ویشوں کی حیثیت کم کر کے محکومیت کی سطح پر پہنچائی گئی اور شودروں کو آزادی کے بلند مقام پر پہنچا یا گیا۔ اول الذکر کو ہم ترقی یافتہ علاقوں میں برہمنوں کو دیے گئے متعدد زمینی عطیات سے، اخذ کر سکتے ہیں جس نے ان کے اور بادشاہ کے مابین ایک درمیانی طبقہ پیدا کر کے پرانے کسانوں کی حیثیت کو کم کیا۔[1] جبریہ کام کرانے (وشٹی) کے دائرہ کو جو گپت عہد میں داسوں اور کرمکروں تک محدود تھا اب بڑھا کر کسانوں کو اس کے اندر شامل کر لیا گیا۔ اس نے ویشوں اور شودروں کے درمیان فاصلہ کو اور بھی کم کر دیا۔ شودروں کے کسانوں میں مکمل طور پر تبدیل ہونے اور بحیثیت دستکاروں اور تاجروں کے ان کی بڑھتی ہوئی اہمیت سے ان کا ترقی کر کے ویشوں کی حیثیت پر پہنچنا ظاہر ہوتا ہے۔ غیر ترقی یافتہ علاقوں میں برہمنوں کو دیے گئے زمینی عطیات سے معلوم ہوتا ہے کہ شودر کسانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا جنھیں قدیم باشندوں کی آبادی سے براہمنی سماجی نظام میں داخل کیا گیا تھا۔ جبکہ پچھلے زمانوں میں شودروں کا کام، اونچے ورنوں کے لیے محنت کا فراہم کرنا تھا، گپت عہد میں اور اس کے بعد سے یہ لوگ بحیثیت دستکاروں، تاجروں اور خصوصاً کسانوں کے اپنی پیداوار کا ایک جزو فراہم کرنے لگے۔ ان کی محکومی کی پرانی شکلیں اب بھی برقرار رہیں، لیکن غالباً اس حیثیت میں ان کی تعداد بمقابلہ نئے قسم کے شودروں کے جواب ظاہر ہوئے کم تھی۔

خاص طور پر ماقبل گپت عہد میں شودر عوام کی محکوم حیثیت اور زبوں حالی کے باوجود مابعد موریائی عہد کے درمیان بجز ان کی تشدد آمیز برہمن مخالفت سرگرمیوں کے حوالوں کے ان کی جانب سے بغاوتوں کی شہادتیں مشکل ہی سے ملتی ہیں۔ روم میں غلاموں کی بغاوت کے بالمقابل، شودروں کے وقتی اور کبھی کبھی کی حکومت مخالفت سرگرمیاں کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ شمالی ہندوستان کی سماجی اور دیہی معیشت پر ایک تصنیف (600 ق.م۔ 200 ب.م) میں یہ سجھاؤ دیا گیا ہے کہ درمیانی طبقہ (ادنیٰ شہری متوسط طبقہ)، نچلے ویشوں پر مشتمل تھا[2] اور یہی طبقہ شودروں اور دوِیجہ طبقوں کے مابین توازن کو برقرار رکھتا تھا۔[3] دوِیجہ طبقوں کی اصطلاح کا استعمال غیر درست ہے، کیونکہ ویش لوگ بھی

---

[1] زمینی عطیات کی ابتدائی ترین کتابی شہادت کو ہم پہلی صدی قبل مسیح سے منسوب کر سکتے ہیں۔ (سرکار، منتخب کتبات، (1) صفحہ 188، کتبہ نمبر 82، (1) 11)، لیکن گپت عہد میں ان کی تعداد زیادہ ہوئی۔

[2] یہ اصطلاح فنی اعتبار سے دکانداروں کے متوسط طبقہ کے افراد کے مرادف ہے۔ لیکن اس عہد میں ویش خاص طور پر کسان تھے۔

[3] بوس، حوالۂ سابقہ (2)، 486-87۔

ان ہی میں شمار ہوتے تھے لیکن یہ امر کہ ویش پہلے دو ورنوں اور شودروں کے درمیان توازن برقرار رکھنے والے عنصر کا کام کرتے تھے، سن عیسوی کے آغاز کے قبل کی مدت کے متعلق درست ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تخمیناً اس زمانہ سے دو نیچے ورنوں نے ایک دوسرے کے قریب آنا شروع کر کے گپت عہد میں اپنے جداگانہ وجود کو عملاً ختم کر دیا۔

ہم، بہرحال، قدیم ہندوستانی سماج میں شودروں کے سکون کے بعض دیگر اسباب کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک ہندوستان میں نقدی معیشت کی نشوونما اس درجہ میں نہ ہوئی تھی جس قدر کہ یونان اور روم میں ہو چکی تھی[1]۔ لہٰذا، شودروں کے نظری اعتبار سے محکوم ہونے کے باوجود ان میں سے بہت ہی تھوڑی تعداد کو، قرضوں کی عدم ادائیگی کی علت میں، جو یونان میں غلامی کا ایک اہم سرچشمہ تھا، غلام نہ بنایا جا سکتا تھا[2]۔ بجز ماقبل موریائی عہد اور موریائی عہد کے دیگر عہدوں میں زرعی غلاموں سے کام لیے جانے کے متعلق بہت تھوڑی شہادت پائی جاتی ہے۔ غلامی بیشتر گھریلو نوعیت کی ہوا کرتی جس کے تحت غلام کے مالک کے ساتھ گہرے تعلقات قائم رہا کرتے اور غلاموں کا کوئی واضح طور پر اپنا علاحدہ طبقہ نہ تھا بلکہ وہ خاندانی سیڑھی کے محض سب سے نچلے زینہ کی حیثیت رکھتا تھا۔

مظالم کیے جانے کی صورت میں، شودر مزدور آزاد قبائلی آبادی میں پناہ لیتے تھے[3]۔ یا ایک حکومت سے دوسری حکومت کو نقل مکانی کرتے تھے۔ مزید براں، برہمنوں اور کشتریوں کے بالمقابل شودروں کی برادری اس قدر بخوبی طور پر منظم اور محدود نہ تھی کہ وہ اپنے مالکوں کے خلاف کوئی مشترکہ سعی کر سکے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ، وہ غیر مساوی حیثیت کی متعدد ذیلی ذاتوں میں منقسم ہو گئے جن کی تعداد متعدد قبیلیوں کی شمولیت سے بڑھتی رہی۔ یہ سجھاؤ دیا گیا ہے کہ امرکوش میں ہار بنانے والوں، کمہاروں، معماروں، بنکروں، درزیوں، رنگریزوں وغیرہ کے ایسے فنکاروں کا ذکر تقریباً

---

[1] موازنہ بہ طامسن (قدیم یونانی سماج کا مطالعہ (Studies in Ancient Greek Society) (2)، ص ص 194-6۔

[2] موازنہ بہ سولون کی تصنیف 'چھٹی صدی قبل مسیح کے آغاز پر قرضہ کے قوانین' (Debt Laws towards the Sixth Century B.C.)

[3] ایک جاتکہ میں پنچالی مملکت سے مظلوم رعایا کے بھاگ جانے کے واقعہ کا ذکر آیا ہے۔

نیچے اترتی ہوئی ترتیب میں آیا ہے۔[1] اس میں شک نہیں کہ شودروں کے درمیان گھریلو ملازمین، شرکار، کاشت، گلہ بان اور حجام کو شودروں کی دوسری بیشتر قسموں کے بالمقابل سماجی اعتبار سے اعلیٰ تصور کیا جاتا تھا کیونکہ ان کے کھانے کو ان کے برہمن آقا بھی کھا سکتے تھے۔[2] نچلے طبقوں کی زیادہ کمزوری کا سبب ان کا شودروں اور اچھوتوں میں منقسم ہونا تھا۔ یہ تقسیم پانِنی کے زمانہ سے شروع ہوکر بعد کے زمانہ میں مستقل ہوئی اور گپت عہد میں اس نے شدت اختیار کی۔ شودروں کی حیثیت کی بہتری محض اس وجہ سے نہ تھی کہ انھیں بڑھا کر اونچے ورنوں کے مساوی کر دیا گیا تھا، بلکہ اس کا یہ بھی سبب تھا کہ انھیں اچھوتوں سے سربلند کیا گیا تھا۔ چنانچہ ایسے طبقہ کے ساتھ جو ان سے نیچی حیثیت کے تھے، وہ برہمنوں کی مذہبی حکومت میں اپنی خود بینی کے جذبہ کو تسکین دے سکتے تھے۔

اور اس صورت حال کو کہ شاید شودر کبھی اتفاقی طور پر اسلحہ کو کام میں لائیں، بچانے کے لیے قانون سازوں کی یہ مسلسل پالیسی رہی ہے کہ انھیں غیر مسلح رکھا جائے۔ غالباً گپت عہد میں اس پالیسی کو ترمیم کیا گیا۔

ایک موثر عامل جس نے ورن نظام کے اصل اجزا کے تحفظ میں مدد فراہم کر کے شودروں کو نیچے مقام پر پہنچایا، وہ کرم اور دیوتاؤں کے معین کیے ہوئے ورن یا جاتی کے فرائض کی عدم ادائیگی کے برے نتائج کے نظریات کو عوام کے اندر بطور عقیدہ کے مسلّم کرنا تھا۔ یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ چونکہ عوام زیادہ تر تعلیم یافتہ اور مبصرانہ باریک بینی کے وصف سے متصف تھے، لہٰذا وہ اونچے ورنوں کی قدرتی افضلیت پر یقین نہ رکھ سکتے تھے۔[3] لیکن کسی ایسے بلا سوچے سمجھے ہوئے دعوے کے لیے کوئی بنیاد نہیں ملتی۔ دوسری طرف، محنت کرنے والے عوام کے ذہن، برہمنی نظریات کی زنجیروں میں اس قدر سختی سے جکڑے ہوئے تھے کہ نہ تو شودروں پر کسی براہ راست زبردستی کے لیے اور نہ ہی ان کی جانب سے

---

[1] کوسمبی، جرنل آف اورینٹل ریسرچ مدراس (22)، 61

[2] یاجنہ والکی (1)، 166

[3] کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر منوسمرتی کے سماجی اور سیاسی نظام کے پہلو، (Aspects of the Social and Political System of Manusmarti) 134ص

کسی تشدد آمیز بغاوتوں کے لیے کوئی گنجائش تھی۔

لیکن برہمنی عقائد قائم کرنے والے ہمیشہ اپنے نظریات کے غلام نہ ہوتے تھے۔ جنم کا پاس و لحاظ ان کے قدیم قبائلی اور بدیسی حکمرانوں کے لیے موزوں کشتری نسب نامے ایجاد کرنے میں مانع نہ ہوا۔[1] غالباً وقتاً فوقتاً بااثر شخصیتوں کی حیثیت میں ابھرنے والے چند جری شودروں کو عمدگی کے ساتھ براہمنی نظام میں بطور کشتریوں کے ضم کر لیا گیا تاکہ وہ اونچے ورنوں کے اقتدار کا تحفظ تو ندھیوں کے حسب معمول جوش و خروش کے ساتھ کر سکیں۔ کوٹلیہ برہمن کے جانب سے پیدائشی شودر چندر گپت کی حمایت کی روایت مظہر ہے کہ ایسے واقعات ناممکنات سے نہ تھے۔

بودھ، جین، شیو، اور وشنو متوں کی اصلاحی مذہبی تحریکوں نے کرم کے بنیادی نظریہ کی جو برہمنوں کے سماجی نظام کے لیے اعتقادی بنیاد فراہم کرتا تھا مخالفت نہ کی۔ مساوات کی دیگر شکلوں کے بجائے، مذہبی مساوات کی امید دلا کر، ان متوں نے نچلے طبقوں کو موجودہ سماجی نظام سے ہم آہنگ کرنے میں مدد کی۔ سماجی عدم مساوات کے خلاف احتجاج کا جذبہ جو ان تحریکوں کے ابتدائی مرحلوں کی ایک امتیازی خصوصیت تھی، امتدادِ زمانہ کے ساتھ ختم ہو گیا اور وہ ورن نظام کے بنیادی اصولوں کے ساتھ کلیۃً متفق ہو گئے۔ چنانچہ ان جملہ عوامل کے مجموعے نے شودروں کے اندر ایک سکون کی کیفیت پیدا کرنے اور ان کے مستقلاً محکوم بننے میں مدد پہنچائی۔

---

[1] یہ عمل ابھی زمانۂ حال تک قائم رہا ہے۔ ہندوستان کی مردم شماری (Census of India 1891، مدراس)، ص 213 جس کا حوالہ Z D M G (1)، 510 میں آیا ہے۔

کتابیات

ماخذ جن سے ایک سے زائد ابواب میں استفادہ کیا گیا ہے

ا۔ ابتدائی

رزمیے:۔

مہابھارت:۔

(کلکتہ ایڈیشن) مطبوعہ این۔ شرومنی وغیرہ، ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ 39-1834ء

ترجمہ: کے۔ ایم۔ گنگولی۔ شائع کردہ، پی۔ سی۔ رائے، کلکتہ 96-1884ء

(کمبھکونم ایڈیشن) مطبوعہ ٹی۔ آر۔ کرشنا چاریہ اور ٹی۔ آر۔ ویاسہ چاریہ، بمبئی 10-1905ء

(کرٹکل ایڈیشن) مطبوعہ مختلف اشخاص، پونہ، 1927ء- (زیرطباعت) جب تک اس کے خلاف نہ لکھا جائے، اسی طباعت کے حوالے دیے گئے ہیں۔

والمیک کی رامائن:۔

مطبوعہ کاشی ناتھ پانڈورنگ 2 حصے، بمبئی 1888ء

پران:۔

اگنی پران:۔

ترجمہ ایم۔ این دت، 2 جلدیں، کلکتہ 4-1903ء

بھاگوت پران:۔

بمبئی، 1905ء

بھوشیہ پران:۔

بمبئی۔ 1915ء

برہمانڈ پُران :

بمبئی 1913ء

مارکنڈیہ پُران :۔

مطبوعہ ریورنڈ کے۔ ایم۔ بنرجی، ببلیوتھیکا انڈیکا کلکتہ، 1862ء، ترجمہ ایف۔ اِی۔ پارگیٹر، کلکتہ 1904ء

متسیہ پُران :۔

مطبوعہ جیبوانند ودیاساگر، کلکتہ، 1876ء

کالی عہد کے بادشاہوں کے سلسلے کے پُران کا متن۔ ترجمہ ایف۔ ای۔ پارگیٹر، آکسفورڈ، 1913ء

وائیو پُران :۔ مطبوعہ آر۔ ایل۔ مترا۔ دو جلدیں، ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ۔ 88-1880ء

وشنو پران مع شرح سریدھر سوامی، مطبوعہ جیبوانند ودیاساگر، کلکتہ 1882ء۔

ترجمہ۔ ایچ۔ ایچ ولسن، 5 جلدیں، لندن۔ 70-1864ء

کتبے :۔

ڈی۔ سی۔ سرکار، ہندوستانی تاریخ اور تہذیب پر اثر انداز منتخب کتبے (۱) کلکتہ۔ 1942ء۔

(Select Inscriptions Bearing on Indian History & civilization)

ب۔ لغات اور حوالے کی کتابیں :

ڈبلو۔ ایچ گلبرٹ، ہندوستان میں ذات، (caste in India) (کتابیات، حصہ اول، سائیکلو اسٹائل کیا ہوا نسخہ، واشنگٹن، 1948ء

لکشمن شاستری جوشی، دھرم کوش، جلد 1 (تین حصوں میں) وائی ضلع ستارہ 41-1937ء

ایچ۔ جی۔ لڈل اور آر۔ اسکوٹ، یونانی۔ انگریزی قاموس، (A Greek English Lexicon) 2 جلدیں، آکسفورڈ، 40-1925ء

India)

آتبندرناتھ بوس، "شمالی ہندوستان کی سماجی اور دیہی معیشت" (تقریباً 600 ق.م 200 ب.م)، 2 جلدیں، کلکتہ، 1945ء
(Social and Rural Economy of North India)

کے۔ایل۔ دفتری "قدیم ہندوستان میں سماجی ادارے"، ناگپور، 1947ء
(The Social Institution in Ancient India)

ایس۔اے۔ڈانگے "ہندوستان، قدیمی کمیونزم سے غلامی کو"، بمبئی، 1944ء
(India from Primitive communism to slavery)

سنتوش کمار داس "قدیم ہندوستان کی معاشی تاریخ"، کلکتہ 1944ء
(The Economic History of Ancient India)

بھوپندرناتھ دت "ہندوستان کے سماجی نظام سیاست کا مطالعہ"، کلکتہ 1944ء
(Studies in Indian social Polity)

این۔کے۔دت "ہندوستان میں ذات کی ابتدا اور ترقی"، ج 1، (تقریباً 2000-300)، لندن، 1931ء
(origin and Growth of caste in India)

یو۔این۔گھوشال "ہندو مالی نظام کی تاریخ پر مقالے"، کلکتہ 1929ء
(contributions to the History of Hindu Revenue System)

جی۔ایس۔گھوریئے "ہندوستان میں ذات اور طبقہ"، بمبئی 1950ء
(class and caste in India)

آر۔سی۔ہزرہ "ہندو رسم و رواج کے متعلق پرانک تحریروں کا مطالعہ"، ڈھاکہ 1940ء
(Studies in the Puranic Records on Hindu Rites & customs)

ای۔ڈبلیو۔ہوپکنس "قدیم ہندوستان میں حکمراں ذات کی حیثیت"، جے۔اے۔او۔ایس

(13) 376-57، (Position of Ruling caste in Ancient India)
جے۔ایچ۔ہٹن "ہندوستان میں ذات"، آکسفورڈ، 1951ء
(caste in India)
جگدیش چندر جین "قدیم ہندوستان میں زندگی جیسا کہ جینی مذہبی قوانین میں دکھائی گئی ہے"، بمبئی، 1947ء (Life in Ancient India as Depicted in the Jaini canons)
کے۔پی۔جیسوال "ہندو نظام سیاست" دو حصے، کلکتہ، 1924ء
(Hindu Polity)
کے۔پی۔جیسوال "منو اور یاجنہ والکیہ" کلکتہ، 1930ء
جے۔جولی، "ہندو قانون اور رواج"، کلکتہ، 1928ء (Hindu Law & custom)
نوٹ: جرمن ایڈیشن 1896ء سے ایس۔کے۔داس کا کیا ہوا ترجمہ۔
پی۔وی۔کین "دھرم شاستر کی تاریخ" ج 2، پونہ، 1941ء
(History of Dhurmasastra)
ایس۔وی۔کیتکر، "ہندوستان میں ذات کی تاریخ" نیویارک، 1909ء
(The History of caste in India)
بی۔سی۔لا۔ "قدیم ہندوستان میں قبیلے" پونہ، 1943ء
(Tribes in Ancient India)
آر۔سی۔مجمدار۔ "قدیم ہندوستان میں جماعتی زندگی"، کلکتہ، 1922ء
(corporate Life in Ancient India)
آر۔کے۔مکرجی "قدیم ہندوستانی تعلیم" لندن، 1940ء
(Ancient Indian Education)
آر۔کے۔مکرجی "قدیم ہندوستان میں مقامی حکومت"، آکسفورڈ، 1920ء
(Local Govt. in Ancient India)
پران ناتھ "قدیم ہندوستان میں معاشی حالت کا مطالعہ"، لندن 1929ء

(A study in the Economic condition of Ancient India)

دیوراج، ('L' Escalavage dans l' Inde anicenne d'- apresles Tents Paliset sanskrits)

بیج، رزے، "ہندوستان کے لوگ" لندن، 1915ء
(The People of India,

والٹر روبن (Die Lage der sklaven in der altindischen Gesell schaft) برلن، 1957ء

بی۔ اے۔ بسیلیٹور، "ہندوستانی تاریخ میں جنگلی قبیلے، لاہور، 1935ء
(The wild Tribes in Indian History)

کے۔ ایم۔ سرن، "قدیم ہندوستان میں محنت، بمبئی، 1957ء
(Labour in Ancient India)

ایمائیل سنیارٹ، "ہندوستان میں ذات" (caste in India)
فرانسیسی ایڈیشن (Les castes dans l' Inde) (پیرس
1896ء) سے ڈینی سن کا کیا ہوا ترجمہ، لندن، 1930ء

پی۔ ایچ والد وانگر، "ہندو سماجی ادارے، لندن، 1930ء
(Hindu social Institution)

باب -1-

آر۔ جی۔ بھنڈارکر "مجموعۂ تصانیف" مطبوعہ این۔ بی۔ اتگیکر اور وی۔ جی۔ پارنجے، چار جلدیں، پونہ 1927-33ء (Collected works)

ڈی۔ ایس۔ بھٹا چاریہ "قدیم ہندوستان میں شودروں کی حیثیت"
(The status of the sudras in Ancient-India)
وشو بھارتی کوارٹرلی، 1924ء

ایچ۔ ٹی۔ کول بُرک، متفرق مضامین (Miscellaneous Essays)
مطبوعہ ای۔ بی۔ کاول، دو جلدیں۔ لندن، 1873ء

جے۔ سی۔ گھوش "برہمنیت اور شودر" (Brahmanism & the Sudra) کلکتہ، 1902ء

ماؤنٹنٹ اسٹوارٹ الفنسٹن "ہندوستان کی تاریخ" (The History of India) لندن، 1841ء

این۔ بی۔ ہالیڈ "جنٹو قوانین کا مجموعہ" (A code of Centoo Laws) لندن، 1776ء

الفرڈ ہے برانڈٹ ("Brahmanen und Sudras" Festschrift fur Karl Weinhold) ص ص 53-57، بریسلاؤ، 1896ء

ولیم جونس "ہندو قانون کے مبادیات" یا منو کے ضابطے (Institutes of Hindu Law or the ordinances of Manu) (ترجمہ)، کلکتہ، 1794ء

جیمس ل "ہندوستان کی تاریخ" (The History of India) ج 1 و 2، طبع ثانی، لندن، 1820ء

راجہ رام موہن رائے "انگریزی تصانیف" (The English Works) 3 جلدیں مطبوعہ جے۔ سی۔ گھوش، کلکتہ 1901ء

سوامی دیانند سرسوتی، "ستیارتھ پرکاش" اجمیر سمبت 1966ء

باب 2

ابتدائی ماخذ:

اتھروید (پیپلادوں کا) مطبوعہ رگھو ویرا لاہور، 1936-41ء

اتھروید سمہیتہ (شونکوں کا اسکول)، مطبوعہ سی۔ آر لینمن، ترجمہ ڈبلیو۔ ڈی۔
وہٹنے، ہارورڈ اورنٹیل سریز، 7 و 8، ہارورڈ یونیورسٹی، 1905ء مطبوعہ، آر روتھ اور ڈبلیو

ڈی۔ وہٹنے، برلن، 1856ء مع شرح سیانہ، مطبوعہ ایس۔ پانڈورنگ پنڈت، 4 جلدیں، بمبئی 1895-98ء ترجمہ آر۔ ٹی۔ ایچ گریفتھ، 2 جلدیں، بنارس 17-1916ء جب تک کہ اس کے خلاف نہ لکھا ہو تھوٹنک کے نظر ثانی کیے ہوئے نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

دھنپال کا بھوشیہ اتہ کہا، مطبوعہ سی ڈی۔ دلال اور پی۔ ڈی۔ گون، گیکواڈ اورنٹیل سیریز 20، بڑودہ 1923ء

جے۔ ڈبلو میکرنڈل "بطلیموس کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان"، کلکتہ 1885ء
(Ancient India as Described by Ptolemy)

جے۔ ڈبلو میکرنڈل "سکندر اعظم کا ہندوستان پر حملہ" ویسٹ منسٹر، 1893ء
(The Invasion of India by Alexander the Great)

رگ وید سمہیتہ مع شرح سیانہ، 5 جلدیں، ویدک سمشودھن منڈل، پونہ 51-1933ء

پہلے چھ منڈلوں کا ایچ۔ ایچ ولسن، لندن 57-1850ء کا کیا ہوا ترجمہ۔ کے۔ ایف گلڈنر، کیمبرج، میساچوسٹس، 1951ء

بادرائنہ کا ویدانت سوتر مع شرح شنکر آچاریہ، 2 جلدیں، ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ 1863ء ترجمہ جارج تھیبوٹ "سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ" 34، آکسفورڈ، 1890ء۔

ثانوی تصانیف

ڈی۔ ایس بھٹاچاریہ شاستری "شودر"، انڈین اینٹی کوئینٹی بمبئی (51) 137-9

ٹی۔ برو "سنسکرت زبان"، لندن 1955 (The Sanskrit Language)

جارل چارپینٹیر، برہمن، اُپسلا 1932ء (Brahman)

وی۔ گورڈن چائیلڈ، آریئے (The Aryans) لندن 1926ء

وی گورڈن چائیلڈ "قدیم ترین مشرق پر نئی روشنی"، لندن، 1954
(New Light on the Most Ancient East)

جارجز ڈومیزل (Flamen - Brahman)، پیرس، 1935ء

جارج ڈومیزل (La Prehistoire Indo-Iranienne des castes' Journal Asiatique)
(پیرس) (216) 109 — 30

برگھرشین 'ایران' (Iran) (پیلیکن سیریز) 1954ء

این۔ این۔ گھوش "ہندوستان میں ذات پات کے نظام کی اصل اور ارتقا"
(The origin & Development of caste System in India) انڈین کلچر، کلکتہ (12)، 191 — 177

ہرمین گراس مین (Worterbuch Zum Rig-Veda)
برگ 1873ء

رابرٹ ہین گلڈرن "ویدک آریوں کے آثاری علامات"
(Archaeological Traces of the vedic-Aryans) جرنل آف دی انڈین سوسائٹی آف اورنٹیل آرٹ (کلکتہ) (4)، 115 — 87

جی۔ جے ہلڈ، مہابھارت "علم الانسان کے متعلق مطالعہ" (The Mahabharat: An Ethnological study) لندن اور
ایمسٹرڈم، 1935ء

پی۔ وی۔ کین "رگ وید میں ورتہ کا لفظ" (The word Vrata in the Rigved) جے۔ بی۔ بی۔ آر۔ اے۔ ایس نیو سیریز (29)
1 — 28

ڈی۔ ڈی۔ کوسامبی "ابتدائی برہمن اور برآہمنیت" (Early Brahmins & Brahmanism) جے۔ بی۔ بی۔ آر۔ اے۔ ایس
نیو سیریز (23) 46 — 39

ڈی۔ ڈی۔ کوسامبی "برہمنی گوتروں کی اصل پر" (On the origin of Brahmin Gotras) جے۔ بی۔ بی۔ آر۔ اے۔ ایس۔ (26) نیو سیریز،
80 — 21

ڈی، ڈی، کوسامبی "شمالی ہندوستان میں ذات پات کے نظام کے ابتدائی مرحلے"
(Early stages of the caste System in –
Northern India) جے، بی، بی، آر، اے، ایس، نیو سیریز (12)، 48-32
جی۔ بی۔ لال "تاریخ کے اولین دور کے متعلق تحقیقات"
(Protohistoric Investigations) اینشنٹ انڈیا، دہلی، نمبر ۹۔
ای۔ میکے "ابتدائی سندھ تہذیبیں" (Early Indus
Civilizations) طبع دوئم، لندن، 1948ء
ایف۔ ای۔ پارگیٹر "ہندوستان کی تاریخی روائیت"، لندن، 1922ء
(Indian Historical Tradition)
لوئی رینو "ویدک ہندوستان"، کلکتہ، 1957ء (Vedic India)
آر۔ روتھ (Brahma Und die Brahmanen)
ZDMG
66-86(1)
ڈبلو۔ رُوبن "مہابھارت میں ورترہ کے خلاف اندرا کی جنگ" (Indra's
Fight against vritra in the – Mahabarata)
ایس۔ کے۔ بلوالکر تہنیتی جلد (بنارس، 1957ء) 26-113
رابرٹ شیفر "قدیم ہندوستان کا علم الاقوام (مہابھارت پر مبنی)"
(Ethnography of Ancient India on the
basis of the Mahabarta) ویزبیڈن، 1954ء
ای۔ ایل۔ اسٹونس "کلاڈیس بطلیموس کی جغرافیہ" نیویارک 1932ء
(Geography of cladins Ptolemy)
سوریہ کانت، "کیکاٹ، پھلیگ اور پنی"، "ایس کے بلوالکر تہنیتی جلد 44-43
جے۔ ویکرنیگل، ("Indoiranisches"
Sitzungsberichte der Koniglich Preussischen
Akademie der Wissenschaften" 1918ء ص ص
380-418

آر۔ ای۔ مورٹیمر وہیلر "سندھ تہذیب" (The Indus civilization) ضمیمہ کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، کیمبرج، 1953ء

باب 3

ابتدائی ماخذ:

ایتریہ براہمن مع شرح سیان، مطبوعہ ٹی۔ ایبر لون، 1879ء، ترجمہ مارٹن ہوگ، بمبئی 1863ء۔

آپس تنبہ شروت سوتر مع شرح رودردت، مطبوعہ رچرڈ گاربے، 3 جلدیں، کلکتہ: 1882–1902ء، مطبوعہ و ترجمہ ڈبلو، کلنڈ، تین جلدیں، (Gottingen - Leipzig - Amsterdam) 1921–1928ء

بھرہد آرنیاک اپنیشد مع شرح شنکرآچاریہ، ترجمہ سوامی مادھونن، المورہ، 1950ء

برہد دیوتا، شونک سے منسوب، مطبوعہ اور مترجمہ اے۔ اے میکڈونل، ہارورڈ اورینٹل سیریز (5) اور (6) ہارورڈ، 1904ء

چاندوگیہ اپنیشد، متن، ترجمہ وحاشیہ از ایمائیل سینارٹ، پیرس، 1930ء

دراہیہ شروت سوتر مع شرح دھنوین، مطبوعہ جے۔ این۔ رائٹر، لندن 1904ء

گوپتھ براہمن مطبوعہ ڈینگے گاسترا، لیڈن، 1919ء

جام ویدکا جیمنیہ براہمن، مطبوعہ راگھو ویرا اور لوکیش چندر، ناگپور، 1954ء

آنو سوابل میں داس جیمنیہ براہمن، مطبوعہ اور جرمن زبان میں ترجمہ ڈبلیو کلنڈ ایمسٹرڈم، لیڈن، 1902ء

جیمنیہ شروت سوتر مطبوعہ اور جرمن زبان میں ترجمہ انڈی کاسترا لیڈن 1901ء

جیمنیہ یا تلوہ کارہ اپنیشد براہمن، مطبوعہ رام دیو، لاہور، 1921ء

تسکلا یجر وید کا کانو سمیتہ، مطبوعہ مادھو شاستری، بنارس، 1915ء

کپشٹھل کٹھا سمیتہ، مطبوعہ رگھو ویرا لاہور۔ 1932ء

کاٹھکہ سمہیتہ، مطبوعہ لیوپولڈ وون شرودر، لیپزگ، 1900 – 1910

کاتیاینہ شروت سوتر مع شرح کرکاچاریہ، مطبوعہ مدن موہن پاٹھک، بنارس، 1904ء

لاٹیاینہ شروت سوتر مع شرح اگنی سوامی، مطبوعہ آنند چندر ویدانتر اگیشا، بلوتھیکا

انڈیکا، کلکتہ، 1872ء

میترایانی سمہتا، مطبوعہ لیوپولڈ وون شرودر، لیپزگ، 1923ء

نگھنٹو اور نیرکتہ، مطبوعہ اور مترجمہ لکشمن سروپ، متن پنجاب یونیورسٹی 1927ء
انگریزی ترجمہ و نوٹ، آکسفورڈ 1921ء

رگ وید برآہمن، ایتریہ اور کوشیتکی برآہمن، ترجمہ اے۔ بی۔ کیتھ، ہارورڈ اورینٹل سیریز 25، ہارورڈ 1920ء

شانکھاین برآہمن، آنند آشرم سنسکرت سیریز، نمبر 35، 1911ء

شانکھاین شروت سوتر، مطبوعہ اے۔ ہلبرانٹ، ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ 1888ء

شتپتھ برآہمن (مادھیہ مدینیہ کا تصحیح شدہ نسخہ) مطبوعہ وی۔ شرما گوڑ اور سی۔ ڈی۔ شرما، کاسی، سمبت 7-٩، ١٥ء

ستیاشاڈھ ہیرنیکیسی شروت سوتر مع شرح مہادیو، آنند آشرم سیریز، 1907ء

کرشن یجروید کا تیتریہ برآہمن مع شرح سائن، مطبوعہ آر۔ ایل۔ مترا، تین جلدیں، کلکتہ 70-1859ء

تیتریہ سمہتا، مطبوعہ اے۔ ویبر (Indischen studien) ٹکڑے 11-12، لیپزگ، 1871-02ء ترجمہ اے۔ بی۔ کیتھ، ہارورڈ اورینٹل سیریز (18) اور (19)، ہارورڈ، 1914ء

تیرہ خاص اپنیشد، ترجمہ آر۔ ای۔ ہیوم، آکسفورڈ، 1931ء

واجسنیئی سمہتا (مادھین دینہ کا نظرثانی کیا ہوا نسخہ) مع شرح اُدوٹ اور مہی دھر، مطبوعہ واسودیو لکشمن شاستری پنسیکر، بمبئی 1912ء

وارآہ شروت سوتر، مطبوعہ ڈبلو کلنڈ اور رگھویر، لاہور 1933ء

ژند اوستا، حصہ ایک، وندی داد، ترجمہ جیمس ڈارمیسٹر، سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ (4) آکسفورڈ 1880ء

ثانوی تصانیف:

اے۔ سی۔ بنرجی، برآہمنوں کا مطالعہ، پی۔ ایچ۔ ڈی۔ تحقیقاتی مقالہ، لندن یونیورسٹی، 1952ء

ایم۔ بلوم فیلڈ "اتھروید" اسٹراس برگ 1899ء
ایچ۔ ایم۔ چدوک "بہادرانہ عہد" (The Heroic Age) کیمبرج،
1912ء
آر۔ جی۔ فوربیس "عہدِ قدیم میں کان کنی" لیڈن، 1950ء (Metallurgy
in Antiquity)
ولہلم جیجر "عہدِ قدیم میں مشرقی ایرانیوں کی تہذیب"، ڈی۔ ڈی پوشوتن سنجانا کا جرمن سے
کیا ہوا ترجمہ جلد 1، لندن، 1885ء (Civilization of the Eastern
Iranians in Ancient Times)
اے۔ بے برانڈٹ (Zur Vedischen Mythologie
und Volkerbewegung، Z II) لیپزگ، 3، 1925ء
اے۔ اے۔ میکڈونل "طالب علموں کے لیے ویدک قواعد" آکسفورڈ، 1916ء
(A Vedic Grammar for students)
جے۔ میوئر۔ "ویدک عہد میں پروہتوں کا ہندوستانی سماج کے دیگر طبقوں کے ساتھ رشتہ"
(Relations of the Priests to the other classes
of Indian society in the Vedic Age) جے۔ آر۔ اے۔ ایس
نیو سیریز (2) (1866)۔ 302-257۔
جی۔ سی پانڈے "بدھ ازم کی اصل کا مطالعہ"، الٰہ آباد، 1957ء
(Studies in the origins of Buddhism)
جارج طامسن "قدیم یونانی سماج کا مطالعہ" (1)، لندن 1949ء (Studies
in Ancient Greek Society)
اے۔ ویبر ("Collectanea uber die
Kastenverhältnisse in den Brahmana und
Sutra", Indische — Studien X, 1-160
اے۔ ویبر ("Der erste Adyaya des ersten
Buches des Satapatha Brahmana ZDMC)

(4)، 304-289ء

ہینرخ زمر (Altindisches Leben)، برلن، 1879ء

باب 4

پابندیوں کا عاید کیا جانا۔

ابتدائی ماخذ

ا۔ براہمنی :۔

آپس تنبہ دھرم سوتر، مطبوعہ، جی۔ بوہلر، بمبئی، 1932ء

آشولاینہ گرھیہ سوتر مع شرح ہردتا چاریہ، مطبوعہ ٹی۔ گنپت شاستری، ٹریونڈرم، 1923ء

بودھاینہ گرھیہ سوتر، مطبوعہ شاما شاستری، میسور، 1927ء

بودھاینہ دھرم سوتر، مطبوعہ ہلٹزش، لیپزگ، 1884ء

گوتم دھرم سوتر مطبوعہ اے۔ ایس۔ اسٹنزلر، لندن، 1876ء مع شرح مسکرن، مطبوعہ لال سرنیواسا چاریہ۔ میسور، 1917ء۔

پانِنی ۔ سوترہ۔ پاٹھا ور پرشِشٹے مع اشاریۂ الفاظ جمع کردہ ایس۔ پاٹھک اور ایس چتراؤ، پونہ، 1935ء

پارسکرہ گرہیہ سوتر، بمبئی۔ 1917ء

شانکھیاینہ گرہیہ سوتر، مطبوعہ ایچ۔ اولڈن برگ (Indische Studien) (15) صفحہ 13 و مابعد میں۔

وشِشٹھ دھرم سوتر، مطبوعہ اے۔ اے۔ فوہرر، بمبئی۔ 1916۔ سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ، (29) اور (30) آکسفورڈ، 1886-92ء میں ایچ اولڈن برگ کا کیا ہوا شانکھیاینہ، آشولاینہ، پارسکرہ، کھادِرا، گوبھیلا، ہرنیہ کیسن اور آپس تبہ کی گرھیہ سوتروں کا ترجمہ۔

سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ، (2) اور (14)، آکسفورڈ 1879-82ء میں، آپس تنبہ، گوتم، وشِشٹھ اور بودھاینہ دھرم سوتروں کا جی۔ بوہلر کا کیا ہوا ترجمہ۔

ب : بدھسٹ۔

انگوترہ نکایہ، مطبوعہ آر۔ مورِس اور ای۔ ہارڈی، 5 جلدیں۔ پالی ٹکسٹ سوسائٹی،

لندن 1900-1885ء (1) (2) اور (5) کا الیف۔ ال۔ ووڈوارڈ کا اور (3) اور (4) ای۔ ایم۔ ہیرے کا کیا ہوا ترجمہ پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن، 36-1932ء

دیگھ نکایہ، مطبوعہ ٹی۔ ڈبلو۔ رہس ڈیوڈس اور جے۔ ای۔ کارپنٹر 3 جلدیں، پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن 1911-1890۔ ترجمہ ٹی۔ ڈبلیو۔ رہس ڈیویڈس 3 جلدیں، سیکریڈ بکس آف دی بدھسٹس، لندن، 21-1899ء

جاتک مع شرح، مطبوعہ وی فوس بول، 7 جلدیں (جلد 7 کا اشاریہ از ڈی اینڈرسن) لندن 97-1877ء مختلف اشخاص کا ترجمہ، 6 جلدیں، لندن، 1907-1895ء

مجھیمہ نکایہ، مطبوعہ وی ٹرنکز اور آر۔ چالمرس، پالی ٹکسٹ سوسائٹی، 3 جلدیں، لندن، 96-1888ء ترجمہ لارڈ چالمرس، 2 جلدیں، سیکریڈ بکس آف دی بدھسٹس، لندن 7-1926ء

ونایہ پٹک، مطبوعہ ایچ اولڈن برگ 5 جلدیں، لندن 93-1879ء ترجمہ آئی۔ بی ہورنر، 5 حصے۔ سیکریڈ بکس آف دی بدھسٹس، لندن 52-1938ء

ج۔ جینی۔

انتگڈہ وساؤ اور انوتروواوآئیم۔ وساؤ مطبوعہ پی۔ ایل۔ ویڈیا، بمبئی 1932ء ترجمہ ایل۔ ڈی۔ بارنٹ، لندن، 1907ء

شوتیامبرہ جینیوں کا آیارنگ سُترہ مطبوعہ: ایچ۔ جیکوبی، پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن 1882ء

بھوربا ہو کا کلپ سوتر، مطبوعہ ایچ جیکوبی۔ لیپزگ، 1879ء

اُوآئیہ دیا اوپپاتک سوتر) مع شرح ابھیہ دیو، مطبوعہ مُنی ہیمہ ساگرہ، اشاعت آگم مودے سمیتی۔ استھانانگ سوتر مع شرح ابھے دیو، مطبوعہ وینی چندر اشور چندرا، 2 جلدیں، بمبئی، 20-1918ء

سُوییگڈم، مطبوعہ پی۔ ایل۔ ویڈیا، بمبئی، 1928ء

اُترادھیہ ینہ سوترہ، مطبوعہ جارل چارپینٹیر، اپسلہ، 1922ء

اُواسگدا ساؤ، مطبوعہ اے۔ ایف۔ روڈولف ہوئیرنل، کلکتہ، 1890ء

ثانوی تصانیف :-

وی۔ایس۔اگروال "ہندوستان جیسا اسے پانٹرنی جانتا تھا"، لکھنؤ، 1953ء
(India as Known to Panini)

وی۔ایم۔اپٹے "گرھ سوتروں میں سماجی اور مذہبی زندگی"، بمبئی، 1954ء
(Social & Religious Life in the Grhya-sutras)

ایں۔سی۔ سرجی "قدیم ہندوستان میں غلامی" (Slavery in Ancient India) دی کلکتہ ریویو (اگست، 1930ء) ص ص 129۔65

اے۔ایل۔ باشم "آجیوکوں کی تاریخ اور عقیدے"، لندن، 1951 (History & Doctrines of the Ajionkes)

شیوناتھ باسو "جاتکاؤں میں غلامی" (Slavery in the Jatakas) جے۔بی۔او۔آر۔ایس (9)، 369-375

رچرڈ فک "بودھ کے زمانہ میں" شمال مشرقی ہندوستان کا سماجی نظام، کلکتہ، 1920ء
(The Social Organization in the North-East India in Budha's time)

آئیور فرمہ "بدھسٹ جاتکوں میں سیٹھی کا مسئلہ" (The Problem of Satthi in Budhist Jatakas) آرکیو اور منٹالنی، پریگ (14) 27۔21

ڈی۔ڈی کوسامبی "قدیم کوسلا اور مگدھ"، جے۔بی۔بی۔آر۔اے۔ایس، نیو سیریز۔ (27)
(Ancient Kosala & Magadha)

ایف۔میکس مولر "ہبرٹ لکچرس" (The Hibbert Lectures)، 1878ء لندن 1880ء

بی۔سی۔آر "ہندوستان جیسا کہ بدھزم اور جینزم کی ابتدائی تحریروں میں بیان کیا گیا ہے"، لندن، 1941ء
(India as Described in Early Tents of Budhism-Jainism)

آر۔ این۔ مہتا "قبل بودھی ہندوستان" بمبئی 1939 Pre-Budhist India

جے۔ جے۔ میئر (Uber das wesen der altindischen Rechtsschriften- and zehr verhaltnis zue Einander und Zu- Kautilya لیپزگ 1927ء

روڈولف مونڈلفو "ہاتھ کی محنت کے متعلق یونانی رویہ" پاسٹ اینڈ پریزنٹ نمبر 6 ("Greek Attitude to manual Labour") Past & Present No 6

ٹی۔ ڈبلو۔ رِھس ڈیوڈس "بودھی ہندوستان" لندن 1903ء ("Budhist India)

ڈبلو۔ ایل۔ وسٹرمین "قدیم یونان اور روم میں غلامی کا نظام" فیلڈلفیا 1955ء (The slave Systems of Greek & Roman Antiquity)

باب 5

ابتدائی ماخذ :۔

اصل تحریریں :۔ کوٹلیہ کا ارتھ شاستر، مطبوعہ شاما شاستری تیسری طباعت، میسور 1924ء جب تک اس کے خلاف نہ لکھا گیا ہو تصنیف ہذا میں اسی تحریر کے حوالے آئے ہیں)۔ ترجمہ آر۔ شاما شاستری، تیسری طباعت، میسور، 1929ء

مطبوعہ مع شرح از ٹی۔ گنپت شاستری، 3 جلدیں، تریونڈرم، 1924-25ء

مطبوعہ جے۔ جولی اور آر سشمڈٹ، جلد 1، لاہور 1924ء ترجمہ :۔ آر۔ شاما شاستری، تیسری طباعت، میسور، 1929ء ترجمہ (Das altindische Buche Vom Welt und - Staatsleben) جے۔ جے۔ میئر، لیپزگ، 1936ء

شرحیں :۔

جے منگلا (تھوڑا تھوڑا درمیان میں چھوڑ کر، اس کا سلسلہ ارتھ شاستر کی پہلی کتاب کے آخر تک چلتا ہے)، مطبوعہ، جی۔ ہری ہر شاستری، جے او آئی آر (23-20) :

پرتی پدہ پنچیکہ از بھٹ سوآمن (دوسری کتاب کی فصل 8 سے)، مطبوعہ کے۔ پی جیسوال اور اے بنرجی شاستری، جے۔ بی۔ او۔ آر۔ ایس 12-11

نیاچندریکا از مادھویجوا (12-6 ویں کتاب کی) مطبوعہ اودے ویدشاستری، لاہور، 1924ء

کتبے :-

اشوک کے کتبے، مطبوعہ ای ہلٹزش، سی. آئی. آئی (1)، آکسفورڈ، 1925ء

غیر ملکی تذکرے -

جے. ڈبلو. میکرنڈل، کلاسیکی تحریروں میں بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، وسٹ منسٹر، 1901ء
(Ancient India as Described in classical Literature)

جے. ڈبلو. میکرنڈل، میگستھینز اور آرین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، کلکتہ 1926ء
(Ancient India as Described by Magasthenese & Arrian.)

جے. ڈبلو میکرنڈل، کیتیاس دی کنیدین کا بیان کیا ہوا قدیم ہندوستان، لندن 1882ء
(Ancient India as Described by Ktesias the Knidian)

ثانوی تصانیف :-

کے. وی. رنگسوامی آئینگر، "ہندوستانی طبقہ واریت" مدراس، 1949ء
(Indian Cameralism)

این. سی. بندھوپادھیائے "کوٹلیہ یا اس کے سماجی اور سیاسی نظریہ کی وضاحت" کلکتہ 1927ء
(Kautaliya or an Exposition of his Social & Political Theory)

برن بارڈ بریلوئیر (Kautaliya .. Studies) تین جلدیں، بون، 1927-34ء

پی. ایل. نرسو "بدھ ازم کی ماہیت" مدراس، 1912ء (Essentials of Budhism)

آر. جے. بنرجی "کوٹلیا ارتھ شاستر کی دوسری کتاب" ادھیکشہ پرچارہ

پرکچھ یادداشتیں، الہ آباد، 1914ء (Some Notes on the Adhyakasa - Pracare BK. II of the Kautilyam Arthasastram)

باب 6

ابتدائی ماخذ:

اصل تحریریں:- بھاشہ کے ڈرامے: ادیمارکہ، بال چریتہ، پنچہ راترہ، پرتیما ناٹکہ، مطبوعہ ٹی۔ گنپت شاستری، تریونڈرم، 15 - 1912ء

دیویا ودانہ، مطبوعہ ای۔ بی کوویل اور ایف۔ اے۔ نیل، کیمبرج، 1886ء

للیتہ وستارہ، مطبوعہ لف مین، 2 جلدیں، ہلے، 1908 - 1902ء

پاتنجلی کا مہابھاشیہ، مطبوعہ کیا ہورن، 3 جلدیں، بمبئی، 1909 - 1892ء

مہاوستو، مطبوعہ ای۔ سینارٹ، 3 جلدیں، پیرس، 97 - 1882ء

منوسمرتی یا مانودھرم شاستر، مطبوعہ وی۔ این۔ مندلک، بمبئی، 1886۔ ترجمہ جی۔ بوہلر، سیکورڈ بکس آف دی ایسٹ، 25، آکسفورڈ، 1886ء

میلندہ پنہو، مطبوعہ وی۔ ٹرنکنر، لندن 1928ء ترجمہ ٹی۔ ڈبلیو رہس ڈیویڈس، سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ، 6-35 آکسفورڈ 4 - 1890ء

پمنوہ ناسوتر (مع شرح ملے گری)، 2 جلدیں، بنارس۔ 1894ء

دھرمہ پنڈہ ریکہ سوتر، وسط ایشیائی مخطوطات سے این۔ ڈی۔ میرونوف کی خواندگی کے ساتھ۔ مطبوعہ این۔ دت، کلکتہ، 1952ء۔ ترجمہ ایچ کرن، سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ (21) آکسفورڈ، 1889ء

ونگ پران، مطبوعہ ڈی۔ آر۔ منکڈ، ولبھ ودیا نگر 1951ء

کتبے:-

تودر کی کتبوں کی فہرست، ایپی گریفیا انڈیکا، کلکتہ و دہلی (10)

ثانوی تصانیف:-

کے۔ وی۔ رنگا سوامی آئینگر، منوسمرتی کے سماجی اور سیاسی نظام کے پہلو، لکھنؤ 1949ء

(Aspects of the Social and Political Systems of the Manusmriti)
کے۔وی۔رنگا سوامی آئینگر، منوسمرتی کے سماجی اور سیاسی نظام کے پہلو، راجہ دھرم، مدراس 1941ء

ای۔ڈبلیو ہوپکنس "مانو دھرم شاستر کی رُو سے چار ذاتوں کے درمیان رشتے" لیپزگ 1881ء
(The Mutual Relations of the four castes according to the Manavadharma sastram)

جی۔ایف۔ایلین (Sudras und Sklaven in den altindischen Gesetz) (Buch- ern' Soujetwissenschaft) (برلن) 1952ء نمبر 2، صص 94-107

کے۔پی۔جیسوال "ہندوستان کی تاریخ" (History of India) 150 ب م سے 350 ب م تک، لاہور، 1933ء

بی۔این۔پوری "کشان عہد کی معاشی زندگی کے کچھ پہلو" (Some Aspects of Economic Life in the Kusana Period) انڈین کلچر، کلکتہ، (12)

اے۔ڈی۔پوسالکر، بھاشہ۔ایک مطالعہ، لاہور، 1940ء (Bhasa - A study)

ڈی۔اے۔سولیکن "قدیم ہندوستان میں عہد بندی کے بنیادی مسائل" (Fundamental Problems of Periodization of Ancient India) میڈیول انڈیا کوارٹرلی (علی گڑھ) (1) نمبر 4. 53، 46-58

ڈبلیو۔ڈبلیو۔ترن، بیکٹریا اور ہندوستان میں یونانی، کیمبرج، 1938ء (The Greeks in Bactria & India)

ای۔ایچ۔وارمنگٹن "مملکت روم اور ہندوستان کے درمیان تجارت، کیمبرج،

(The Commerce between the Roman —
Empire and India)

آر۔ ای۔ ایم۔ دھیلر، ' روم' شاہی سرحدوں کے پرے' پیلیکن سیریز، 1955ء
(Rome Beyond the Imperial Frontiers)

باب 7

ابتدائی ماخذ :۔

اصل تحریں :۔

امرکوش یا امرکا نامہ لنگا نوشاسنہ مع شرح بھٹّ کھیرہ سوامن مطبوعہ اے۔ ڈی شرما۔ اور این۔ جی سردیسائی۔ پُونہ، 1941ء

برہپتی سمرتی (اس متن کی تقلید کی گئی ہے) مطبوعہ کے۔ دی۔ رنگا سوامی آئنگر، گیکراڈ اورنٹیل سیریز (85) برودہ، 1941ء ترجمہ جے۔ جولی، سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ' (33) آکسفورڈ 1889ء

برہت کلپہ سوترا وراستھویرو آریہ بھدرہ باہو سوامن کا اصل نریکتی اور سمگھ داس گنی کساہ شرمنہ کا ایک بھاشیہ مع شرح جیسے ملیگری نے شروع اور کسیمہ کیرتی نے ختم کیا۔ کا جلدیں بھاؤ نگر 42-1932ء

ورآہمی ہیرہ برہت سمیتھ مع ہندی ترجمہ درگا پرشاد، لکھنؤ، 1884ء

برہت سمیتھ از وراہمی ہیرہ مع شرح بھٹوٹ پال، 2 حصّے، مطبوعہ سدھاکر دیویدی، بنارس، 07-1895ء

جمبودوی پیرہ چنا پتبھہ مع شرح شانتی چندر، بمبئی، 1920ء

جیا کھیہ سمھیتہ، مطبوعہ ایمبر کرشنا چاری، گیکواڈ اورنٹیل سیریز (54) برودہ' 1931ء

کامن وکیہ نیتیسارہ، مطبوعہ آر۔ ایل۔ مترم، ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ، 1884ء ترجمہ ایم۔ این۔ دت، کلکتہ، 1896ء

دتسائن کا کام سوتر مع یشودھرہ کی جے منگلا شرح کے، مطبوعہ گوسوامی دمودر شاستری' بنارس 1929ء

کاتیاینہ سمرتی، دیوہار، قانون اور طریقۂ کار کے موضوع پر۔ مطبوعہ مع دوبارہ تشکیل کردہ متن ترجمہ، یادداشتیں وتعارف، از پی۔ وی۔ کین، بمبئی 1933ء

منکاوتارہ سُوتر، مطبوعہ بنی ایئو ننجیو، کیوٹو، 1923ء ترجمہ ڈی۔ ٹی۔ سوزوکی، لندن، 1932ء

کالیداس کا مالویکاگنی مترہ، مطبوعہ، پی، ایس۔ سانے، جی۔ ایچ، گوڈبول اور ایچ۔ ایس۔ اُرسیکر، بمبئی، 1950ء

شودر کا کا مرجھ کاٹکا، مطبوعہ اور ترجمہ آر۔ ڈی۔ کرمارکر، پُونہ، 1937ء۔ ترجمہ، آر۔ بی، اولیسور، ای نوائنیس، 1936ء

ناردسمرتی مع اُہندایہ کی شرح کے اقتباسات کے۔ مطبوعہ جے۔ جولی، کلکتہ، 1885ء ترجمہ جے۔ جولی دسیکرڈ بکس آف دی الیسٹ، (33)، آکسفورڈ، 1889ء

نرہ سیمھ پران، دوسری اشاعت، بمبئی، 1911ء

بھارت منی کا ناٹیہ شاستر مع شرح ابھی نوگپت۔ مطبوعہ منہ وٹی رام کرشنا کوی، 3 جلدیں گیکواڈ اورنٹیل سیریز، برودہ، 54 - 1926ء۔ ترجمہ منموہن گھوش، کلکتہ، 1950ء

پنچ تنترہ کا قدیم ترین نظرثانی کیا ہوا نسخہ، کشمیرین، موسومہ تنترا کھیایکہ۔ مطبوعہ جے ہرٹل۔ ہارورڈ اورنٹیل سیریز (16)، ہارورڈ، 1915ء۔ متن، ا مینی قدیم ترین شکل میں مطبوعہ الیف۔ ایڈگرٹن، پُونہ، 1930ء (اسی متن سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

بھدرہ باہوسوامی کا پنڈہ نیریکتہ، بمبئی، 1918

کالیداس کا راگھوونشہ، مطبوعہ رگھوناتھ نندرگیکر، بمبئی، 1891ء

تھیرہ گاتھا اتھا گتھا (پرمتھ دیپانی) دھرم پال کی شرح۔ مطبوعہ الیف۔ ایل وڈورڈ، دو جلدیں، پالی ٹکسٹ سوسائٹی لندن، 52-1940ء

یاجنہ والکیہ سمرتی مع ویرہ سترودیہ اور متاکشرہ، چوکھمبا سنسکرت سیریز، بنارس، سمبت 1896ء

اشوہ گھوش کی وجرہ سوچی، مطبوعہ و ترجمہ سوجیت کمار موکھوپادھیایہ، شانتی نکیتن، 1950ء۔

دمانہ۔ وتھواتھو کتھا (دھمہ پال کی پرمتھ دیپانی کا حصہ 4)، مطبوعہ ای۔ ہارڈی،

پالی ٹکسٹ سوسائٹی، لندن، 1901ء

وشنو دھرموتّرہ مہاپُران، بمبئی، وکرم سمیت 1969ء ہے

وشنو سمرتی یا وشنو دھرم شاستر (مع شرح نندا پنڈتا کے اقتباسات کے)، مطبوعہ جے جولی ببلیوتھیکا انڈیکا، کلکتہ، 1781ء۔ ترجمہ جے۔ جولی، سیکرڈ بکس آف دی ایسٹ (7)، آکسفورڈ، 1880ء

چینی ماخذ :-

سیموئیل بیل، 'فاہیان اور سنگ یُن کے سفر' (Travels of Ta-Fahian & Sung-Yun) (ترجمہ) لندن۔ 1869ء

ایچ۔ اے۔ گائیلس۔ 'فاہین کے سفر یا بدھسٹ بادشاہتوں کا بیان' (ترجمہ) (A Record of Ta-hsian or Record of Budhistic Kingdoms) کیمبرج۔ 1923ء۔

جیمس لگے، 'بدھسٹ بادشاہتوں کا بیان' (A Records of Buddhistic Kingdoms) (جو چینی راہب فاہیان کے سفروں کی ایک سرگذشت ہے)، ترجمہ، آکسفورڈ، 1886ء

ٹی۔ وٹیرس، 'یوآن چو آنگ کے ہندوستان کے سفروں کے متعلق' (On Yuan Chwang's Travels in India) مطبوعہ ٹی۔ ڈبلیو ریہس ڈیویڈس اور ایس۔ ڈبلو۔ بوشل، 2 جلدیں، لندن، 1904-05ء

مسلم ماخذ :-

ایڈورڈ سی سچاؤ۔ 'البیرونی کا ہندوستان' (Alberoni's India) (ترجمہ وطباعت) لندن، 1888ء

کتبے :-

جے۔ ایف۔ فلیٹ، ابتدائی گپت بادشاہوں کے کتبے، سی۔ آئی۔ آئی (3) لندن، 1888ء۔

ثانوی تصانیف :-

جے۔ این۔ بنرجی، 'ہندو علم الاصنام کا ارتقاء' (The Development

of Hindu Iconography) کلکتہ 1941ء
آر۔جی۔ باسک "مرچھ کاٹکہ میں ہندوستانی سماج کی جیسی تصویر کشی کی گئی ہے"
(Indian Society as pictured in the Mrechakatika)
انڈین ہسٹوریکل کوارٹرلی، کلکتہ، (5)
آر۔جی۔ بھنڈارکر "وشنوازم، شیوازم اور چھوٹے مذہبی فرقے"
(Vaisnavism, Saivism and Minor Religious-
Seats) اسٹراسبرگ، 1913ء
ایچ۔سی۔ چکلادر "قدیم ہندوستان میں سماجی زندگی" کلکتہ 1929ء
(Social Life in Ancient India)
وی۔آر۔آر۔ دکشتیار "گپت نظام سیاست"، مدراس، 1952ء
(The Gupta Polity)
ای۔ڈبلو۔ ہوپکنس "ہندوستان کے مذاہب"، لندن، 1895ء
(The Religions of India)
ای۔ڈبلو۔ ہوپکنس "ہندوستان کی بڑی رزمیہ"، نیو ہون، 1901ء
(The Great Epic of India)
جی۔ ایف۔ ایلین۔ (Obzobennosti Rabstva
vdrevnei Indii - Vestnik drevnei istorii)
(ماسکو۔ لینن گراڈ، 1958ء مزاایک، ص ص 52 - 33
اے۔بی۔ کیتھ "سانکھیا نظام"، آکسفورڈ، 1919 (The Samkhya
System)
ڈی۔ڈی۔ کوسامبی "امرکوش میں محنت کش طبقہ"، جے، او، آر، (24) ص 57-69
(The Working class in the Amarkosa)
بی۔سی۔ آر "بدھسٹ پس منظر میں جنت وجہنم"، کلکتہ وشملہ، 1925ء
(Heaven and Hell in the Buddhist
Perspective)

ایس۔ کے۔ میتے، ''گپت عہد میں شمالی ہندوستان کی معاشی زندگی، کلکتہ 1957ء
(The Economic Life of North India in the Gupta Period)

آر۔ سی۔ مجمدار اور اے۔ ایس۔ الٹیکر، گپت۔ وکاٹک عہد، لاہور، 1946ء
(The Gupta-vakatake Age)

آر۔ سی۔ مجمدار اور اے۔ ڈی۔ پوسلکر، کلاسیکی عہد، بمبئی۔ 1954ء
(The classical Age)

ی۔ بی۔ او۔ مرے '' مغربی دھلبھوم کے قدیم کام کرنے والے، جے، آر۔ اے۔ ایس۔ بی
(3) سیریز (6)، 79-104۔

ایم۔ اے۔ مرے، ''مصر کی شان و شوکت'' لندن '' 1949ء
(The splendour that was Egypt)

ڈی۔ آر۔ پاٹل ''وایو پران میں تہذیبی تاریخ، پونہ، 1946ء
(Cultural History from the Vayu Puran,

کے۔ ایس۔ رام سوامی شاستری '' رامائن کا مطالعہ'' برودہ 1944ء
(Studies in Ramayana)

ایچ۔ سی۔ اے چودھری'' وشنومت کی ابتدائی تاریخ'' کلکتہ، 1920ء
(Early History of Vaishnava sect)

آر۔ این۔ سیلیٹور'' گپت عہد میں زندگی'' بمبئی، 1943ء
(Life in the Gupta Age)

بی۔ ایس۔ اُپادھیائے ''کالیداس کا ہندوستان'' الٰہ آباد، 1947ء
(India in Kalidas)

کے۔ جی۔ ورجی۔'' سوراشٹر کی قدیم تاریخ'' بمبئی، 1952ء
(Ancient History of Saurastra)